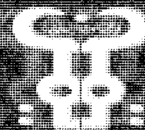
زيد بن علي الوزير

الفردية

بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين



مركز التراث والبحوث اليمني

بسم الله الرحمن الرحيم

زيد بن علي الوزير

الفردية

بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين



مركز التراث والبحوث اليمني

الفَـرْدِيّـَة

الطبعة الأولى
١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م



مركز التراث والبحوث اليمني
Yemen Heritage & Research Center
7918 Jones Branch Dr., Suite 600
McLean, VA 22102 USA - Tel: 703 - 9184924
E-mail: ymn hrc @ aol. com
www. yemen hrc. org.

الإهداء

إلى أبي ..

الذي رأيتُ في حياتِهِ عدْلاً سويّاً .

تحيّةً لسيرتِهِ ،

وإكباراً لاستشهادِهِ ،

وخطًى على طريقِهِ ،

مهما امتدّ الدّربُ وطال ،

وشمخَ الباطِلُ واستطال .

زيد بن علي الوزير

هذا الكتاب

هذا تاريخ يكمن في جعل الدين أداة للسياسة بإضفاء القداسة عن طريق قراءة حرفية وانتقائية للكلام المنزل

رجاء جارودي[1]

لا يدّعي هذا الكتاب لنفسه أنه حدد - بصفة قاطعة - طبيعة الأزمة السياسية؟ ولكنه - بشيء من الزهو - وضع نقاطًا على بعض حروف غفل. وإذا كان الأمر كذلك فإن الكتاب قد أضاف شيئًا لم يكن مقروءًا من قبل بدقة؟ بالرغم من وجود كتابة زاهية ذات ضجيج لغوي أخّاذ؟ إلّا أنها بعيدة عن معنى المصطلحات والدلالات؟ الأمر الذي أنزف معناها في قضايا جانبية. وبتوضيح طبيعة الأزمة - كما أفهمها - تمّ وضع النقاط على بعض تلك الحروف الخرساء فنطقت الفاجعة بصوت جهير.

كان هذا الكتاب في الأصل مقالات كتبتها لجريدة الشورى تحت عنوان: "أزمة الفكر السياسي عند المسلمين"، وعندما فرغت من كتابتها أحسست إحساسًا عميقًا بأن اللوحة لم تكتمل بعد؟ وأن بعض الألوان ضائعة؟ وأنها تحتاج إلى بعض اللمسات الأخيرة؟ أو تعديل بعض الخطوط؟ أو إضافة بعض الألوان. أي أن شيئًا ما تفتقده وتلحّ في استكماله؟ فازددت يقينًا بوجود شيء ناقص عليَّ أن أعثر عليه؟ وإلّا فسيظل البحث ناقصًا؟ وتظل اللوحة غير كاملة.

---

(١) الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية. ترجمه عن الفرنسية قسم الترجمة بدار الغد العربي. الطبعة الأولى ١٩٩٦.

أي أن حديثًا ما يزال يتبرعم في أفواف البحث عليّ الاستمرار فيه حتى تتفتح الأكمام عن زهر نضيد أو شوك حاد. وفي الوقت نفسه رأيت - لما لقيته من حفاوة بتلك المقالات - أن أتوسع في شرح ما يحتاج إليه. وما يحتاج إليه هو المزيد من الغوص في البحار العميقة والمظلمة.

من تلك المقالات نفسها - التي ما تزال محتفظة بصحة رؤاها وبحاجة إلى بعض التكملة - واصلت البحث مدركًا عظيم الحاجة إلى العثور على البقية المفقودة حتى يتم استكمال بقية ألوانه. لقد تمكنت تلك المقالات من الهبوط في الساحة نفسها؟ لكنها لم تهبط على الموقع المطلوب. وإذ كانت قد دنت من تخوم النقطة الضائعة إلّا أن الوصول إليها ما يزال بحاجة إلى جهد. وهكذا يمكن القول أن تلك المقالات قد رسمت - مع ما سبقها من دراسات الباحثين - خطوطًا عريضةً للمشكلة ضمن لوحة بدأت تتوضح؟ لكنها لما تستكمل بقية ألوانها.

إن الإحساس بالمرض تطلّعٌ نحو الشفاء للتخلص منه. وفي هذا الزمن لا أظنُّ أحدًا لا يشعر بقسوة المرض وخطورته؟ وضرورة التخلص منه. وإذ كان تعامل الأغلبية معه يتم - في الماضي وما يزال - كقدر محتوم؟ وجبرية محتمة؟ فإن هذه الجبرية المحتومة لم تعمل سوى وضع الأغطية الكثيفة فوق المريض لتخفي حقيقة مرضه. وبالإدمان على هذه الحالة تحوَّل المرض نفسيًا إلى النقيض منه. أي إلى الشعور بالصحة؟ أو في أحسن الحالات تحوَّل إلى شكاوى مريرة من مرض عضال لا شفاء له. إن التعامل معه - مع اليأس من شفائه - إقرارٌ له ورضاءٌ به. وهذا ما واجهه المسلمون في تاريخهم.

ولقد تحدث كثيرون عن هذا المرض السياسي فوضعوا له حلولًا رائعة كونت مخزونًا ضخمًا من الفقه السياسي يضمن تطوره؟ وفي الإمكان تقديم قائمة من العلماء الذين عالجوا الفكر السياسي. ونحن نعرف أن الفقه أوسع نطاقًا من القانون في التشريعات المعاصرة[1] لكن المشكلة أنّ هذا الفقه السياسي المتطور قد تمَّت إزاحته من التعامل، وحل محله فقه آخر هو فقه

(١) انظر فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ص ٥٧. تأليف الأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩. بدون ذكر رقم الطبعة.

علماء السلطة. فنحن هنا لا نتحدث عن هذا الفكر المهمل؟ ولكنا نتحدث عن فقه السلطة الذي ساد وتغلَّب ووصل إلينا وتعاملنا معه. فالنظريات الرائعة والأفكار المتطورة قد وُضِعت فعلًا في رف النخبة بعيدًا عن التعامل؟ فعاشت حلمًا؟ ولم تعش واقعًا؛ لقد تم تجاهل كل ما يعارض رغبة الخليفة القيصر. والذي يهمنا هنا هو ما تعامل به الناس.

لعل أقسى ضربة نزلت بالفكر السياسي نقل الخلافة من قضية فروع إلى قضية عقيدة. أي من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين (علم الكلام). فأصبحت الخلافة تعالج كعقيدة لا كمنهج سياسي. ثم إن علم الكلام يعتبر ذروة الفكر الإسلامي وليس من السهل الوصول إليه، وليس سهلًا فهمه. إنه ثقافة النخبة، حبيس أروقة علمية. ولأنه ظل كذلك فلم يتمكن من أن يصبح ثقافةً عامةً أو تيارًا قويًا. ثم إنه كان على خلاف مع سياسة القصور فحورب محاربة عنيفة. وهكذا أدت علو مكانته ومحاربة السلطة له إلى احتجازه في أروقة لا نوافذ لها. ومن ثم لم يتم التواصل بينه وبين الناس، ففقد تأثيره. ومن ثم فقدت تلك الأفكار الرائعة أثرها.

أعتقد أن إخراج الخلافة من الفروع إلى الأصول - مهما كان السبب[١] - كان فخًا ناجحًا احتجز النظرية السياسية في قالب متجمد. ولأن الخلافة قد أصبحت دينًا فقد أصبح تلمسها مشفوعًا بكمية كبيرة من الرعب. ولو بقيت في علم الفروع لتم تناولها بسهولة؟ كقضية من قضاياهم اليومية وليس كقضية دينية بأية حال.

من ناحية ثانية تحدث المصلحون المجددون - وصواب ما تحدّثوا - عن السبب في انهيار الحكم الإسلامي معيدين ذلك إلى إلغاء الشورى وعدم العمل بثوابت القرآن والحديث؟ وأن ذلك كان هو السبب فيما يعانيه المسلمون اليوم من حكم فردي استبدادي كان وما يزال يشكل بؤرة الأزمة السياسية المتقيحة.

---

(١) يذهب البعض إلى أن الرد على أصحاب المذاهب الفاسدة هو السبب. وقد فند السنهوري ذلك. ويعتقد أن الخوف من التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ الأمويين هو من بين الأسباب (فقه الخلافة ٦٢ - ٦٣) وأنا أعتقد أن السلطة السياسية هي التي دفعت في هذا الاتجاه انسياقًا مع توجهها في جعل حكمهم دينًا.

لكن حديثًا كهذا يشكل إعلانًا عن وجود مرض! ولكنه لا يكشف طبيعة ذلك المرض. فقد يكون ذلك التعليل مقبولًا لفترة من الزمن لكنه لا يفسر بقاءه كل الزمن. وهذه هي القضية. وبسبب غياب العلة الحقيقية يتعذر إيجاد العلاج الناجع؟ ومعنى ذلك بقاء المرض ينفث قيحه السياسي باستمرار.

ذلك أنه من المستحيل أن يتجمد مسار طويل على نمط معين بدون أسباب قوية تجعله يتحصن ضد عوامل التغيير من حوله طيلة أحقاب وأحقاب. فالفردية في حد ذاتها لا يمكن أن تعيش هذا البقاء الطويل بدون أسباب تحفظها، خاصة والتعاليم القرآنية من ناحية وتفاعلات المستقبل من ناحية ثانية يقفان ضد استمرارها. قد تعيش زمنًا محددًا، لكنها لن تعيش كل الزمن.

ولن تكون **القوة العسكرية والقوة المالية** عاملين دائمين في **حفظ الحكم الفردي** طيلة هذا التاريخ. لأنهما قد يمكّنانه من الاستعلاء فترة من الزمن لكنهما غير قادرتين على الاحتفاظ به كل الزمن أيضًا.

ولن يكون **التضليل الديني** هو السبب الدائم في إطالة عمر الشقاء السياسي، لأن التضليل أيضًا له عمر محدود لا يبقى كل الزمن. لذلك فإن إسقاطها من خانة الأسباب الدائمة أمر لا مفر منه.

وهنا يفرض المنطق - لفهم هذا المشكل المستعصي - وجود أسباب قوية مكنت له هذا التمكين الطويل العريض. فالقول بالتخلي عن الشورى يتم حله بإرجاع العمل بالشورى مثلا. ولكن القضية أعمق من هذه المناداة. ولقد زالت فرديات، وتحطمت دكتاتوريات في العالم كله إلّا في العالم الإسلامي فهي مطنبة أوتادها رافعة خيامها حيثما حلت سواء في القصور الملكية أو العروش الجمهورية أو الخيام العربية أو القباب الباكستانية أو الإيرانية. فما هو السبب إذن؟

في تلك المقالات كنت قد وصلت إلى أن الخطأ يكمن في **الرئاسة الفردية**، وهذا صحيح. لكن لماذا بقيت هذه **الفردية الرئاسية** مطنبة خيامها حتى اليوم. إن الرئاسة الفردية - كما تحدثت عنها تلك المقالات - كانت موجودةً قبل خلافة المدينة وموجودةً بعدها، وأن النظام القديم كله لم يكن يعرف نظامًا

سواها، ولم يخلق فقهاء السلطة النظام الفردي خلقًا ولكنهم تعاملوا معه. أي مع أمر واقع. وجريرتهم أنهم بذلك الدعم قد دفنوا حقيقة كبرى وهي **أن نظام المدينة - أو إدارة الأمة** - كانت قد أنهت طبيعة الحكم الفردي القديم كله بما طرحته ومارسته خلال ثلاثين عامًا من حكم يقوم على القيادة الجماعية في ظل الشورى الملزمة. لكن قضاة السلطة تغافلوا عن حقيقتها وسعوا إلى **دولة الفرد - دولة الملك العضوض** - فنفخوا في جثتها فإذا هي حيّة تسعى.

ولكن لماذا بقيت الفردية تتحكم؟ هذا هو السؤال الحقيقي لهذا الكتاب بعيدًا عن الحديث الشمولي الفضفاض الذي يشكل ترجيعًا لشكاوى سابقة لا تملك الجرأة على الاقتراب من الأماكن التي أصبحت مقدسة؟ ولكنها تدور حول نتوءات دينية مسموح الحديث عنها. أما الحديث عن الأماكن التي اتخذت لنفسها قداسة ثابتة فإن الاقتراب منها لمجرد استكشافها، أصبح محرّمًا. وهذه إحدى العوائق. ولا بدّ من الابتعاد عن التعميمات، والبحث عن التحديدات. ومن ثم التركيز على الخلية التي تفرز المرض السياسي، والعمل من داخلها.

كان لا بدّ من تجاوز حيرة بالغة خلقتها مفارقات متناقضة بين عظمة الاجتهادات العقلية وهي تحلق بأجنحة طوال في أفق القياس والاستنباط والفلسفة والمخترعات العلمية، تلك التي كوّنت الحضارة الإسلامية الباذخة، وبين انحطاط الفقه السياسي وهو ينيخ بعيره في مربد الظلام.

واعترافًا بفضل البحوث السابقة فقد وجدت فيما توصل إليه الإمام "محمد رشيد رضا" من أن القيادة السياسية في الإسلام هي **قيادة جماعية**: **أولي الأمر** كما جسدها نظام المدينة، ولكن حل محلها **قيادة فردية**: **أولي العصبية القبلية** حملتها دمشق وبغداد.

فتحت هذه الحقيقة الطريق أمام تلمس آخر؛ إذ كان المفهوم المسلَّم به تقريبًا هو أن الخلافة قيادة فردية دينية عند جميع الأطراف، لكن الخلافة الراشدة تمتاز بالعدل، والخليفة يوصف بالمستبد العادل، ولم يخرج عن هذا التصور لا السنية ولا الشيعية. وكما ترى فجميع الأطراف ينتهون بإقرار الفردية؟ فجاء محمد رشيد رضا فنسف ذلك التصور من الأساس.

قادتني تلك الحقيقة إلى ما أعتقده بؤبؤ المرض؛ فبمواصلة البحث، معترفًا بحق غيري في اكتشافات مفيدة وصلت إلى أن السبب الرئيسي في بقاء الفردية هائجة منتشية هو **تديين** الخلافة؟ وتديين الصلاحيات؟ وتديين الطاعة وأن هذا **التديين** قد وضع الفقه السياسي في قالب حديدي لا يسمح بالخروج منه. وهكذا تم التعامل مع الحكم والحكام وكأنهم يمارسون طقوسًا دينية.

إن تديين ما ليس بدين إذن كان هو سبب بقاء الشقاء السياسي كل هذا العمر المديد. وهذه النتيجة - بكل بساطة - هي التي نقّطت بعض الحروف الغفل؛ فأمكن قراءة الفاجعة بوضوح وبصوت جهير. وهي إضافة بسيطة ولكنها مهمة.

من البساطة المفرطة القول بأن الحل هو إلغاء هذا **التديين**، لكن من الصعب تحقيق ذلك ما لم يتحول إلى قناعة كاملة. وهذه القناعة تحتاج إلى وقت، لأن ما يقف أمامها هو تاريخ كامل استوطن الذهن والفكر والنفس، ويحتاج توضيحه إلى أبحاث مقنعة.

إن التسلط - المتمثل في حقوق قداسة الخلافة ومن ثم قداسة الصلاحيات، وما تفرع منه ونسل عنه من تشريعات فقهية - قد عُمد بقداسة دينية تغلغلت مع مرور الزمن، ومورس الانحراف دينًا بشبق سياسي عارم، وبضمانة تشريعات مجحفة من فقهاء السلطة على نحو ما ستجده في هذا الكتاب. ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنه بالرغم من تدمير نظام الأمة بالكامل إلا أن التسميات ظلت على ما هي عليه فوقع الناس في اللبس الخطير. وهو اللبس الذي جعل تصرف **الخلفاء - القياصرة** دينًا ورأيهم تشريعًا، ونقدهم باطلًا، والخروج عليهم محرَّما. لقد تحصنوا بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، ثم ظهروا على الناس خلفاء لله سبحانه - متجاوزين خلافة رسول الله - وظلالًا لله وخزنة على أمواله، مقدسين كل التقديس حتى في نظر.... ضحاياهم.

وهكذا أصبح الحكم **الفردي** **دينًا** يُمارس، وطقوسًا تؤدّى؛ وأصبح التمسك به ضربًا من الدين، والمغالاة فيه نوعًا من التقوى؛ والوقوف ضدّ الحكم المنحرف كُفْرٌ بما أنزل على محمد. لقد تغلغل الانحراف إلى درجة لم يعد القبول به محنة مفروضة إلى حين، بل أصبح القبول به تديّنًا محبوبًا إلى ما

لا نهاية.

على أن خطر هذا التديين لا يكمن في معناه السلبي أي بالاكتفاء بوصول قوة المتغلبين إلى الحكم. ولو كان الأمر كذلك لهان ولكان تغلبًا مؤقتًا، لكنه يكمن بمعناه الإيجابي. أي بتحويله إلى طاقة هائلة تعمل لتدمير المؤسسة الشورية ليقوم على أنقاضها نظام بديل كامل، كما سنرى.

بمجرد الوصول إلى هذه النتيجة وتوثيقها - التي أعتبرها إضافة بسيطة ولكنها من الإضافات التي لا بد منها لاستكمال الرؤية - أمكن أن أزعم لنفسي أنني قد وجدت اللون الضائع لأتمكن به من إكمال بقية اللوحة، أو لأضع اللمسة المناسبة في المكان المناسب.



وهنا أريد أن أطرح ما سوف يحسبه البعض رأيًا مفاجئًا لا يحتمل، وخاصة من قبل الحالمين بالمستبد العادل، وبالخلافة الراشدة. وما سأطرحه هو أن الخطأ لا يكمن فقط فيما منحه "فقهاء السلطة" **للخلفاء - القياصرة** والسلاطين من شرعية **دينيَّة** ودين يطاع، بل فيما منحه وديَّنه "فقهاء معارضة السلطة " من صلاحيات لأئمة العدل المجتهدين الأبرار. ذلك لأن الصلاحيات الدينية المطلقة بغض النظر عمن أعطيت له وممن أعطيت هي أساس البلوى.

ربما يغضب هذا الرأي الكثيرين. وقد يكون شبه مؤكد أنه لن يجد رضًا مقبولًا عندما يُسلب أئمة العدل هذه الصلاحيات؛ لأن لها - عندهم - حق معلوم، **تُنْزَعُ** فقط عن الظالم الغشوم وهذا خطأ فاحش لأنها في الواقع تناقض الأساس الإسلامي القائم على القيادة الجماعية وشورية الأمر ومسؤولية الأمة. إن القيادة الفردية نفسها باطلة - من وجهة النظر الإسلامية - أصلًا وفصلًا حتى لو كان الخليفة في نقاء "عمر بن عبد العزيز" وحتى لو كانت مقيدة بشروط رائعة كما هو الحال في المواصفات والشروط الدقيقة التي يقدمها المذهب الهادوي؛ فالقيادة الفردية محرَّمة. ومن خلال التجربة اليمنية تبين أن تلك الشروط الدقيقة لم تمنع معظم أئمته من الانحراف، ولم تمنعهم من الظلم.

والخلاصة أن تلك الصلاحيات - التي أُضفي عليها قداسة دينية - قد أفرزت بذور أوجاع إدارية مفجعة. أهمها وجوب طاعة الظالم وجوبًا دينيًا تحت تبريرات واهية. والحق أنه ما قبلت تلك الطاعة للإمام أو الخليفة - القيصر أو السلطان إلّا تحت ترويج ديني نشط، أشعله تمذهب قاتل.

إن التعصب المذهبي كان بالفعل حيّة الظالم. وقد ولّدت حية التمذهب عقرب الظلم. علينا أن ندرك ذلك. ومتى أدركناه سهل إيجاد الحلول.

ربما يكون العثور على **الحيّة** ممثلة في **تديين** صلاحيات الحاكم بِرًّا كان أو فاجرًا، وعلى **العقرب** ممثلًا في تكريس الفردية المطلقة قد كشف الستار عن المسرحية الظالمة.

وهذا الكتاب محاولة للبحث عن تفاصيل هذه المسرحية؛ مسرحية **الفردية**: نشأتها وأسبابها.



وقد اخترت عن عمد تسمية هذا الكتاب بالفردية ولم أختر اسم الاستبدادية أو الدكتاتورية. ذلك أن الدكتاتورية أو الاستبدادية لهما مؤسسات؟ يسيطر عليها فرد واحد. أما الفردية فليس لها مؤسسات تقوم عليها، وإنما لها قوة تنفذ بها حكمها. ثم لأن الجذر اللغوي لمستبد يعني السيطرة على شيء آخر (استبد بكذا) والدكتاتورية تعني الهيمنة والتحكم على شيء ما (دكتاتور على كذا) أما الفردية فهي تعني الشعور بالملكية الخاصة. وهذا ما انتهى إليه مفهوم الحكم عند المسلمين.

وعلى كل حال فبين الفردية والدكتاتورية أو الاستبدادية تشابه يجعل الفصل بين أوراقها صعبًا، إلّا أنه يمكن القول بأن في الاستبدادية أو الدكتاتورية شيء من النظام لا يوجد في الفردية. وقد أفضت بعض الدكتاتوريات إلى خلق مؤسسات ديمقراطية كما صنع "فرانكو"، بينما لم تنتج الدول المتعاقبة في تاريخ المسلمين - منذ بني أمية حتى الآن - سوى صور فردية متكررة، وطبعات متشابهة.

وهنا أحب أن أوضح أني لا أعني بالفردية ما يعنيه المذهب الفردي الفلسفي الذي (**يعتبر الفرد من بني الإنسان كائن قائم برأسه، وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد، وليس ضرورة اجتماعية**)[1] وإنما أعني به ما تعنيه كلمة Autocracy أي ضد الديمقراطية.

*

وقد رأيتني أكثر من النصوص وتسجيل آراء الآخرين، مع العلم أن الاكتفاء بالإشارة إلى النص في هذا الكتاب أو ذاك ما يغني اللبيب المهذب، ويمكن الاكتفاء بالإشارة إليها، خاصة وأن الكثير منها قد توصلت إليه بجهدي. ولكني رأيت أن أعزز ما توصلت إليه ولو بحرماني من اعتزاز ما اكتشفته بجهدي؛ إذ المهم عندي هو صواب ما توصلت إليه لا زهوًا بما وصلت إليه. هذه واحدة والثانية أن البحث يتعرض لكثير من المحرمات والمقدسات، ولكثير من الحساسيات في ظل جهامة دينية مفتعلة، ووضع يفهق بالتمذهب والعنصرية، ولو أبقيت الرأي لي وحدي لأسرع أعداء البحث الحر إلى اتهامي بالتمذهب. وقطعًا لكل الشكوك فقد استعنت في هذه الأبحاث بآراء غيري حتى تدعم رأيًا مخلصًا في الوصول إلى الحقيقة.

وهكذا نجد أنه في وضع مثل الوضع الإسلامي المعاصر الذي ألف الفردية دينًا فالاكتفاء بالإشارة ليس كافيًا. وفي مثل هذه الحالة فلا بد أن توثق كل واقعة تاريخية، ويوثق كل رأي كما قاله صاحبه. ثم إن الصراع الفكري السياسي ما يزال أيضًا مشدودًا إلى فقه السلطة السياسي، ومن ثم فما يزال الفقه يحمل تعصبه وتشككه وتوتره؛ فإن لم تأتِ بالدليل والمرجع والمصدر فابشر بحملة من التكفير والتفسيق لا أول لها ولا آخر. فكثير من فقهاء اليوم لا يعرفون أن أئمةً أجلّاء يحترمونهم - لكن لا يعرفون أفكارهم - لهم آراء متطورة عظيمة، وعندما تفاجئهم بها، لا يستطيعون لك تكفيرًا ولا تفسيقًا؛ إذ تشكل مجنا تحميك من كل تكفير وتفسيق، ومن ثم تجرنا إلى شيء آخر وتبعدنا عما

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٠٩. تأليف يوسف كرم. دار المعارف. الطبعة السادسة بدون تاريخ السنة - القاهرة.

نحن بسبيله. لذلك كله أكثرت من نقل النصوص.

من أجل الوصول إلى توضيح طبيعة أزمة الفقه السياسي فقد تحدث الكتاب بالتفصيل عن نظام الأمة باعتباره نموذجًا إسلاميًا، وعن دولة **الفرد - الملك العضوض** باعتباره انقلابًا فرديًا قضى على نظام الأمة الراشدة وطمس آثارها وأقام حكمًا فرديًا إمبراطوريًا استمر حتى اليوم مختبئًا وراء كل الأنماط السياسية سواءٌ أكانت خلافة أم خلافة قيصرية أم سلطانية أم عشائرية أم جمهورية أم عسكرية؛ حيث تقمص كل تلك الأنماط روح فردية كهنوتية واحدة. تناولت طبيعة التغيير وأشكاله. ومن الثابت أن التشريعات التي أنشأها علماء التسلط لتأصيل الانحراف قد استقت مواردها من غير ذلك النبع الثر، أي نظام الأمة، مما أدّى إلى أن ينتج علماء الفقه السياسي ذلك الكم الهائل من التلفيقات التشريعية التي صاغت الفكر السياسي في شكله المتعامل به اليوم.

ولقد سلطت الضوء على شبهتين تُتخذان دائمًا حجة على صلاحية الحكم الفردي هما الفتوح المجيدة والحضارة الإسلامية الزاهية. إن الكشف عن إمكانية قيام حضارة في ظل استبداد جائر، وانتشار الفتوح في ظل عنجهية عسكرية ممكنة الحدوث. وفيه يتم الحديث عن سرعة الانحدار وعمق المنحدر.

وكشف الكتاب الستار عن وسائل التمكين التي جففت الينابيع النقية بفعل جهد فقهي بذله فقهاء التشريع السلطوي مستغلين بريق تسميات وأسماء دينية لتقوية حكم قائم على مظالمه وواقع منطو على سوئه، وتحت ضغط أزمة سياسية نكست راياتها لصالح الفردية في ظروف سياسية بالغة القتامة والتعقيد.

كما تولى توضيح اللبس الخطير الذي أقسر أئمة المذاهب الأربعة في إهاب اسم لا يمثلونه. وهنا وضح خطأ التسميتين: الشيعة والسنة داعيًا من أجل أن تتأطر الاجتهادات الفكرية والفقهية والسياسية على نحو أوضحَ إلى أن تنسب الآراء إلى مصادرها الحقيقية؛ كأن يقال هذا مذهب زيد وهذا مذهب الشافعي وهذا مذهب أبو حنيفة. أي بدون أن تسند إلى تعميم مطاط كسنة أو شيعة. إذ بهذا التعميم المطاط يضيع الرأي تمامًا في أقبية مظلمة متشعبة. إن

القول بأن هؤلاء أهل سنة وأولئك ليسوا من السنة في شيء، وهؤلاء شيعة وأولئك ليسوا من الشيعة في شيء إنما هو ضرب من الصراع المذهبي من أجل الفوز بمغانم سياسية من خلال تسميات براقة. ومن هنا دعوت إلى إلغاء كلمتي سنة وشيعة عند الحديث عن المذاهب لا لما تمثله من تسميات ترمز إلى فرقة رهيبة قسمت المسلمين إلى قسمين متناحرين فحسب، وإنما لما تمثله من تسميات لا تعكس رأي قائلها بدقة.

ثم أبان عن **رياح التغيير** لحظة المواجهة بين الاستعمار المتفوق والشرق المهيض. ففي لحظة انهيار وإحباط قدم الغرب - من خلال تفوقه - الديمقراطية والعلمانية فقابلها الشرق بـ "الحاكمية".

وقد قسمت هذا السفر إلى قسمين: قسمٌ تحدث عن "**الصدمة والارتجاج**" لحظة تم فيها الاصطدام العنيف بين الحضارة الأوربية المشرقة وبين الحضارة الإسلامية الغاربة، وكيف تصارعت الأفكار في ذلك اللقاء العارم. وقسم تولّى الحديث عن "**الفعل ورد الفعل**" أي الفعل: العلمانية، ورد الفعل الحاكمية الإلّهية. ومن خلال الفصلين يبدو عدم استيعاب الفكرين عند أتباعهما واضحًا، مما أضاع عليهما معًا طريق الصواب. وبعد الوصول إلى هذا المطاف كان لا بد من حديث مختصر يوضح حقيقة الحضارة الإسلامية كطريق للخروج من الضياع.



وأخيرًا لا يسعني أن أطوي فضل من راجع أصول هذا الكتاب وأبدى ملاحظاته القيمة والمفيدة، والتي أخذت ببعضها ولم آخذ بالبعض الآخر نتيجة لاختلاف الرؤية. ولهذا فإنني ممتن بملاحظات الكاتب الكبير "قاسم بن علي الوزير" وتجشمه قراءة أصول الكتاب. كما لا بد من تقديم الشكر إلى صديقي الكريم الدكتور "علي القباني" على تفضله بترجمة ما احتجت إليه من "الانسيكلوبيديا البريطانية" و"الانسيكلوبيديا العالمية" كما لا أنسى شكر حفيد أخي "عبد الله بن علي الوزير" الأستاذ "عبد الوهاب بن حسين الكبسي" على ما قام به من ترجمة ما احتجته من نفس المرجعين.

ولا يفوتني في الختام، أن أشكر صديقي الأستاذ «أحمد فضل الله عاصي» على ما بذله من جهد في قراءة الكتاب وإبداء ملاحظاته القيّمة، والإشراف بنفسه على تصحيح الطبع، ثم على حسن ذوقه في إخراج الكتاب في هذه الحلّة القشيبة التي تعكس ذوقًا رفيعًا.

والله الموفق إلى سبيل الرشاد.

زيد بن علي الوزير

يوم السبت ٢ - الحجة ١٤١٦/٢٠ - ابريل ١٩٩٦

بوتوماك - ماري لاند/ الولايات المتحدة الأمريكية

القسم الأوّل

نظام الأمّة

الجزء الأوّل

المرايا المَعكوسَة

الفصل الأول
لقاء الأضداد

(١)

لا يضع فقهاء السنة الحاكمة - بعد القرن الثامن الهجري على وجه الخصوص - ولا فقهاء الشيعة الجعفرية - بعد الإمام جعفر - فواصل حاسمة بين الخلافة الراشدة والملك العضوض، وهم وإن تفاوتوا في الهدف، إلّا أنهم متفقون في الوسيلة إذ يأخذ الطرفان النظامين شريحة واحدة يختلفان في تقدير النوعية، ولا يختلفان في تقدير الوزن. فأهل "**السنيّة السياسية**"[1] - أو "الحاكمية السنيّة" - وما نسل منها، و"الشيعة الجعفرية الصفوية" - أو "الحاكمية الإلّهية" - وما تفرع منها، يلتقون - لغرضين مختلفين - على إذابة الفواصل بين النظامين، وإظهارهما صورتين متقاربتي الملامح، متشابهتي السمات، على الرغم من الخلاف الشديد بين المذهبين. وإذ تعمد "السنة السياسية" - خاصة بعد أن سيطر فقه الأشاعرة من القرن الثامن الهجري نهائيًا على ما سمي بأهل السنة - إلى التقريب بين فوارق النظامين من أجل إدخال الدول غير الشيعية تحت مظلة الخلافة، تزيل "الجعفرية" وما تفرع منها تلك

(١) أطلقت اسم «**السنية السياسية**» أو «**السنية الحاكمة**» على علماء السلطة الذين اتخذوا من كلمة السنة غطاءً دينيًا لتبرير مخالفات الحكام. وكلمة السنية أو المتسمين بالسنة والمتسمين بالسنية من ابتكارات الإمام المقبلي (العلم ص ١١٥ ح و٣٩٤). واقرأ قصيدته المشهورة:

قل للملقب سنيًّا سعدت بما ... عرفت من حق أصحاب النبي العربي
لولا انحرافك عن آل النبي وذا ... باد عليك وفاش غير محتجب

وبغض آل النبي ليس من السنة بطبيعة الحال. وهم غير أئمة المذاهب الأربعة التي يدخلونها خطأ ضمن أهل السنة. كما سيأتي في مظانه من هذا الكتاب.

الفوارق تقريبًا من أجل وضع تلك الدول جميعًا - باستثناء الإمام "علي" - في منضدة واحدة. لقد التقيا في النتيجة واختلفا في الهدف. وكان لقاؤهما واختلافهما مضر.

وتذهب "الزيدية" و"المذاهب الأربعة" و"الخوارج" و"المعتزلة" إلى التفريق بينهما بخطوط فاصلة؟ لكن هذا التفريق لم يكن له أثر كبير في تشكيل الفهم العام للجماهير لما للدول من قوة في بسط أفكار مؤيديها ومحاربة أفكار خصومها. والفرق الفكرية بطبيعتها - حتى لو لم تجابه بتشويه ضخم من قبل السلطات الحاكمة - ضعيفة التأثير على اتجاه الجماهير بالشكل المطلوب؛ لأن أفكارها تدور في أفق النخبة المستنيرة، وأفكار النخبة دائمًا تظل فوق مستوى ذهنية الجماهير المتطلعة بحماس إلى من يشيع في أعصابها وعقلها خدر الأوهام، ولذا فهي تنبذ - بقوة - جدل العقل وعنف حواره، وتشكل صممًا يمنع تسرب أفكار النخبة إليها والتأثر بها. وهكذا تظل - كعلم الكلام نفسه، والإمامة جزء أساسي من أطروحاته - حبيسة آفاق عالية لا يصلها إلّا من أوتي جناحين قويين، ولا يصل منها إلى السفوح إلا صدًى ناحلًا.

وإذ سقط تأثير النخبة على الجماهير، فقد نجحت وسائل السلطات الحاكمة نجاحًا واضحًا ومؤثرًا فصاغت العقلية العامة وفق ما ترغب بفضل إمكانياتها المالية الواسعة وقوتها المخيفة. وهكذا تم طمس الفوارق بين النظامين وإظهارهما نظامًا واحدًا مع خلاف بسيط في الملامح، ومن أجل هدفين مختلفين.

وبهذه الطريقة انفتح المجال لفقهاء السلطتين: "الحاكمية السنيّة" و"الحاكمية الصفوية" وما تناسل منهما أن تبتدعا **خلافة دينية وملكًا شرعيًا** في لوحة واحدة. ومن ثم تلقى أكثرية الناس الخلافة الراشدة والملك الشرعي وكأن الفواصل بينهما لا تكاد تذكر. مع العلم أن الخلافة الراشدة أخذت بمنظارين مختلفين: إما مثالية مغرقة في مثاليتها لا تتماشى مع الواقع، وفي نفس الوقت لا تتنافر مع الملك العضوض كما تصورها السنية السياسية، وإما خلافة مغتصبة لا فرق بينها وبين الملك العضوض إلا في أشياء محدودة كما ترسمها الشيعيّة الصفوية. ومع ذلك فإن قاسمًا مشتركًا جعلهما يلتقيان في

مصب واحد، هو محو الفواصل بين خلافة الأمة ودولة الإمبراطورية، وذهب الطرفان مذاهب شتى مستخدمين مكائد متنوعة في دعم ما يرغبان في إثباته بالحق وبالباطل.

لأن الدولة الجديدة محتاجة إلى تغيير الثوابت السياسية، بما يتناغم مع مخططاتها بطرائق خفية لا تكشف لها دورًا؛ فقد قام فقهاؤها بتحقيق ذلك عن طريق إنزال كمية هائلة من فتاوى التبريرات تحقق لها ما تسعى إليه وترغب فيه. ومن ذلك طمس الفوارق بين الملك الشرعي - الذي شرّعوه - وبين الخلافة الدينية - التي ديّنوها، وإظهارهما معًا في إطار واحد.

ربما لأول مرة في التاريخ حافظ انقلاب على استبقاء اسم المُنقَلَب عليه على ما كان عليه وتشبث به. إن كل انقلاب يجد نفسه يسعى - بالضرورة - إلى تغيير الاسم والأسس التي انقلب عليها، إلّا الانقلاب الأموي فقد شذّ عن هذه القاعدة؛ وكانت له خطة أخرى؛ فقد تمسك باسم الخلافة وبالغ في تعظيمها وتقديسها، وفي الوقت نفسه أخنى على جوهرها ومحتواها فدكّهما دكًّا وأقام بدلًا عنها - ولكن باسم الخلافة[1] - قواعد ملكه الجديد.

وعليه فلم يعلن فقهاء السلطة وملوكها وسلاطينها خروجهم على الخلافة قط، بل أعلنوا تمسكهم بشكلها والسير تحت رايتها، بينما هدموا - في الوقت نفسه - مضامينها وروحها وسلبوا نبضها وإيقاعها. إن الهدف من هذه العملية المزدوجة هو أن يتقبل المحكومون أكبر مغالطة حدثت في تاريخ الإسلام، وأكبر مفارقة أيضًا؛ ففي حين ظلوا يتغنون نظريًا بفضائل الفريسة كانوا يمزقونها عمليًا. إنها وليمة الذئاب في اختلاج الفريسة.

جاء الانقلاب العباسي على الأمويين فحافظ على اسم الخلافة وضاعف من قداستها كما حافظ على **طبيعة** الحكم الأموي، ولم يجر فيه تغييرًا، بل زاده عمقًا. ويقينًا أن الحكم العباسي لم يستهدف تغيير طبيعة الحكم، وإنما استهدف نقل السلطة، بدون أن يحدث أدنى تغيير في وسائله وطبيعته. وباستثناء إبادة الأسرة الأموية فقد احتفظ العباسيون بكل حقوق الأمويين، وحافظوا على

---

(١) يذكرني هذا الصنيع ما عمله كمال أتاتورك الذي قضى على الخلافة والإسلام واستبقى العلم.

سلطتها، ومارسوا نفس أدوارها، بل يمكن القول - بكل اطمئنان - أنهم زادوا في الفردية مغتصبات، وضاعفوا في السوء درجات، مؤكدين - بسوء عملهم - حقيقة الصراع السياسي على السلطة داخل المؤسسة الفردية نفسها. ومن هنا يعتبر الانقلاب العباسي، بحق، امتدادًا لطبيعة الحكم الأموي بالرغم من اختلاف الممثلين.

جاء الحكم الفاطمي فاتجه نفس الاتجاه بالرغم من اختلاف مذهبه، إلّا أنه تتلمذ على نفس المدرسة السياسية الواحدة.. وهو قد اقتطع لحسابه جزءًا كبيرًا من العالم الإسلامي بشرًا وأرضًا وفكرًا، وحاول أن يلبس ثوبًا آخر، لكنه عند التحقيق لبس نفس ثوب المؤسس الأول "**معاوية**" مع إضافة ألوان أخرى. ومن المؤكد عندي أن نمط تلك السلطات كان واحدًا، وأن الرواية واحدة بإضافة هنا وإضافة هناك. لكن المسرح والممثلين هم الذين تغيروا، بينما ظلت المسرحية تعرض فصولها. والتغيير الوحيد هو أن أسرة قرشية حلّت محل أسرة قرشية أخرى ضمن مفاهيم ملكية تحددت سلفا. وبهذه المحافظة حُنطت الخلافة في تابوت مقدس، بقي يدور به كل طامع في الحكم.

وعليه فلا يعتبر الانقلاب الأموي تطويرًا ولا امتدادًا للخلافة الراشدة كما ظن البعض[١]. ولا كان الانقلاب العباسي بديلًا مناقضًا للحكم الأموي، ولا كان الحكم الفاطمي، ولا الحكم الصفوي بديلًا لحكم العباسيين أيضًا، - وقد تلقينا ذلك كله تحت اسم الدول الإسلامية - وإنما كان تكريسًا لنمطية رتيبة استمرت تفرز ألوانًا واحدة ذات طبيعة واحدة، ونكهة واحدة، ومذاق واحد مرير.

إن تداول السلطة عن طريق العنف من أجل أُسَر لا من أجل نظام، وترسيخ الفردية عن طريق تقديس الخليفة والخلافة هو القاسم المشترك بينها جميعًا، وهو في الوقت نفسه الذي تكدّس وتراكم، وغمر التاريخ كله على طول امتداده. ومن الثابت أنه لم يتم انتقال الحكم من الخلافة إلى الملك عن طريق التداول بالوسائل السلمية كما كان يحدث عند تولي "الخلفاء الراشدين" حتى يقال أنه حدث استمرار ما، بل تم التداول عن طريق القوة والاغتصاب والقتل

---

(١) كالأستاذ محب الدين الخطيب. أنظر تعليقاته على الصواعق المحرقة لابن العربي.

والقتال، فمعاوية لم يصل إلى الحكم إلّا بعد أن خاض إليه بحرًا من الدماء، و"السفاح" لم يصل إلى الحكم إلا بعدما سفح نهرًا من الدماء كذلك، والفاطميون والصفويون لم يقتطعوا أرضًا لحكمهم إلّا بعد أن خاضوا إليها بحرًا من الدماء. وهكذا كانت الحال مع بقية ممثلي فصول الرواية الدامية.

لو كان التطوير بالفعل قد حصل لما كان هذا السوء السياسي قائمًا حتى اليوم، ولكان وضع المسلمين أفضل بكثير مما كانوا فيه، ولما ظلوا عليه من تعاسة، ولما ظل هذا البؤس السياسي يتزايد باستمرار حتى تكرس الأسوأ وحل اليأس من الأفضل، أو ظُنّ بأن الأفضل هو هذا الأسوأ نفسه؛ فاستسلم الناس له بدون مبالاة، بل تعايشوا معه كقدر غالب ومتغلب .

أفضى هذا الرضا اليائس إلى حقيقة فاجعة أبانت - على مختلف الأزمنة - حجم التخلف السياسي على حقيقته. إن العجز عن الإتيان بمثل الخلافة الراشدة - بله أفضل منها - دليل على أن مسيرة الفكر السياسي آخذة في خط الانحدار والأسوأ. وإن استمرار الحلم بالخلافة الراشدة والتوق إليها تعبير عن الإحساس بشراسة الواقع وسوء التخلف، إذ المفروض أن يكون حال المسلمين أفضل مما كانوا عليه في عهد «الخلافة الراشدة» انسجامًا مع مبدأ التطور نفسه، ومع مبدأ رسالة الإسلام العالمية التي لن يتحقق لها النجاح بدون التطور الحقيقي. ومن المؤكد أن التطور هو الذي يوصّل العالمية إلى غايتها.

وعليه فقد كان الوضع مع الخلافة الراشدة وضع من يدخل مسجدًا متألقًا من الخارج؟ لكنه يجد نفسه في الداخل ضمن جدران رسمت أجواءه وحيطانه خيوط عنكبوت!

(٢)

بالتعامل مع أحداث الأمويين والعباسيين والفاطميين والصفويين وما تفرع منها لا يبقى مجال للشك في أن وضعًا جديدًا مغايرًا لنظام الخلافة قد فرض نفسه، وأن التعامل يتم مع لوائح أخرى غير لوائحها، وقوانين غير قوانينها، وأنظمة غير أنظمتها. ولكن لأن الخلافة قد أصبحت - بفضل فقهاء السلطة - **دينًا** والملك **شرعيًا** فقد وصلت إلينا الخلافة والملكية في طيلسان واحد، فلبس الناس طيلسان **الخلافة - الملكية**، وتقلدوا سيف **الخليفة - القيصر**، وتخلوا عن نظام الأمة.

وفي سبيل هذا الغرض سخرت الدول المتعاقبة كل القدرات الهائلة المتاحة لتعميق اللوائح الجديدة وتثبيتها. ومع مرور الزمن تراكمت التحويرات العميقة حتى جعلت من الخلافة الراشدة مسجدًا مقدسًا، لكن مهجورًا لم تقم في أروقته صلاة شورى واحدة منذ أن أغلق الحكام أبوابه. لقد تحوّل إلى زاوية غامضة هائمة يتحلق في زواياها عبق بخور رطب يشيع الخدر والاسترخاء، ويمتص عزائم الجهاد ضد الظلمة.

غيّب فقهاء السلطة مضامينَ الخلافة الراشدة، فغاب التعامل معها عبر التاريخ، في حين بقي اسمها يتردد، وبقي شكلها قائمًا، فظن من ظن أن التعامل يتم بنظام الخلافة الإسلامية نفسها!. وعندما حصلت المواجهة مع الهجمة الاستعمارية كانت الخلافة المتعامل باسمها هي تلك الخلافة التي صاغها "معاوية" والأمويون، ودعمها العباسيون، وثبّتها الفاطميون والصفويون والعثمانيون. ولأنهم يعتبرونها خلافة دينية فقد أثار سقوطها شجا جماهير المسلمين.

ومن ثم لا أعدو الحق إذا قلت بأن مجمل تصورنا للخلافة الراشدة يختلف عما كان عليه واقعها اختلافًا كبيرًا. وما وصلنا من الجانبين "السني السياسي" و"الشيعي الصفوي" هو الذي اعتقدناه وتعاملنا به. ومن المؤكد أنّ ما يبدو بينهما من تناقض حول الخلافة فالنتيجة عند التدقيق واحدة، سواء رسمه المدح المفرط، أم شوهه القدح المغرض، فالنتيجة واحدة. ومن المؤكد

أن كِلا الصياغتين ما كانتا لتنجحا لو كانت حقائق الخلافة الراشدة حية نابضة ومعاشة، لكن الذي حدث أن التعتيم على وقائعها قد جرى منذ اللحظات الأولى لنجاح الانقلاب!. ومن هنا برز تصوران يبدوان للنظرة العابرة وكأنهما تصوران مختلفان متناقضان. وما هما كذلك بكل تأكيد. وبين الاثنين كان هناك تصور ثالث هو الأقل تأثيرا.

فما هي هذه التصورات التي أسهم اثنان منها في إبراز الخلافة بالشكل الذي وصل إلينا، وعجز الثالث أن يصحح المسار؟ وما أثر ذلك على مصير نظام الأمة ممثلًا في الخلافة الراشدة.؟

١ - المثال المستحيل

التصور الأول جعل من الخلفاء الراشدين ضميرًا خلع نوازعه الأرضية فدار في الأفق البشري روحًا ملائكية تخطّى بسلوكه ضوابط نظامه، وجعل من أعماله مثلًا نورانية تحلق في أفق لا يرام.[1] وهذا بدوره خلق من الخلفاء - وهم بذلك الشكل **الممتنع** - حالة **تعجيز** عن الإتيان بمثلهم، وكان هذا التصور نفسه هو المكيدة الناجحة لقبول الواقع الذي فقد ثوابته.

في تحليل سريع نجد هذا التصور قد خلق حالة ذهنية تتقبل وضع الخلافة الراشدة مثالًا لا يتكرر، والتعامل معها تعاملًا مع **المثال المستحيل**. ومن البديهي أن يكون البديل تلقائيًا - نتيجة لهذا التصور - هو إيجاد مثال غير مستحيل. والمثال غير المستحيل هو هذا **البديل الممكن**: أي الواقع الأموي وما تلاه من أنماط.

وكما هو معلوم، فإن كل نظام يفرز أتباعه على مثاله أو قريبًا منه إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر. والشخصيات الراشدة كانت انعكاسًا لضوابط نظام فريد أخرج أتباعه على مثاله أو قريبًا منه. ولكن بما أن أعمال الخلفاء الراشدين قد أصبحت مثالًا خياليًا تتوق النفس إلى بلوغه وتعجز عن الوصول إليه؛ فقد بدت تلك الشخصيات وكأنها ليست ثمرة منهج، وإنما ثمرة انفجار ظاهرة كونية فلتت

---

(١) يذهب هذا المذهب من المعاصرين د. ضياء الدين الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية ص ٣٨٧ طبعة أولى - القاهرة ١٩٥٢. ويؤكد أن العهود المثالية قصيرة الأمد.

من أفلاكها المرسومة ولمعت حينًا ثم انطفأت. والظواهر العابرة تثير لحظات انبهار صاعق لكنها لا تترك تأثيرًا واضحًا.

هكذا باختصار تم اختزال الموقف كله على هذا الشكل، ثم جرى تثبيته بسرعة ليتم التعامل - برضى أو كره - مع مغتصبات الحكم الفردي باعتباره البديل الممكن.

لن يكون هناك افتئات إذا نحن قررنا أن تصور النموذج المستحيل قد جنى على الضوابط الشرعية جناية فادحة. ذلك أنه أظهر تصرفات الخلفاء الراشدين وكأنها ليست وليدة منهج صارم حكم إيقاع حياتها، بل تبرعًا سخيًا منهم بدون إلزام شرعي. فالخليفة يبذل - لشدة تقواه وورعه - ما لم يُلزم به أو يُوجب عليه، وما ليس مطلوبًا منه. فهو نموذج خاص ونادر المثال ولا يتكرر ولا يمكن تطبيق أعماله، ومن ثم لا يمكن الأخذ بها ولا يوجب على الناس الاقتباس منها. وبهذا التصور وقعت تصرفات الخلفاء الرائعة فريسة الحب القاتل لو أحسنّا الظن - وبعض الظن إثم.

النتيجة الحتمية لهذا التصور أنه أوقع غالبية الأمة ضحية تلاعب ماكر؛ فقد رسّخ في أذهان الغالبية التي آمنت بما أملي عليها واقتنعت بما لُقنت، عدم القدرة على الإتيان بمثل الخلافة، ومن ثم لم تعد تتطلع إليها، ولم تفكر فيها بالرغم من أنها تكررت على نحو ما في شكل ومضات بين الحين والآخر، وأكد تكرارها على إمكانية استعادتها، لكن حال دون التفكير في إعادتها أن ذلك التكرار لم يكن نتيجة جهد الأمة، ولا ثمرة مسعاها، وإنما كان نتيجة مبادرة شخصية من خليفة تقي. وسرعان ما أجهضه نفس تفسير الظاهرة الكونية التي لمعت مرة أخرى واختفت. ومن هنا فهي لم تتفاعل معها بما فيه الكفاية لأنها لمعة عابرة مرت مسرعة وأعقبها الليل الدائم.

وهكذا عمقت تلك الومضات - لندرة حدوثها - القناعة باستحالة استعادة النموذج الراشدي لاستحالته؛ إذ لو لم يكن مستحيلًا لما كانت تلك المبادرات مجرد ومضات تلمع بين الحين والآخر، ولما كانت استثناء لحالة مستمرة وثابتة وليل دائم. ولو كانت ذات طبيعة ثابتة لاستقرت زمنًا طويلًا، لكنها مجرد ظاهرة، والظواهر تلمع وتغيب، لكنها لا تستقر. والتعامل مع المستقر هو القدر

المكتوب. وهكذا حاق المكر السيئ بالناس.

تحت ثقل هذا الشعور رضخت الأمة **للبديل المُمكن**، وانصرفت عن العمل من أجل إحياء الخلافة الراشدة - بله الإتيان بأفضل منها - إلى التكيف مع هذا البديل التعيس وإلى التعايش معه كقدر محتوم. وبهذا المفهوم الخاطئ إمّحى نظام الخلافة من ذاكرة التعامل إلا كحلم يائس، وبالتالي فقد قدرته نهائيًا على ضبط السلوك الشائن. لكنه من ناحية أخرى بقي حيًا يحرّك ضمائر العلماء الثوار بين الحين والآخر، ولكن هؤلاء العلماء فشلوا في كل محاولاتهم فتعزز اليقين باستحالة تطبيق ذلك النموذج. ومع ذلك فإن تلك المحاولات هي الإرث الباقي والوحيد . . واليائس، لنظام الأمة المفقود.

وعليه، وبكل وضوح، فإن تصوير شخصيات فريدة ضربت مثلًا أعلا في العدل بدون ضوابط ملزمة أو تحكم منهج صارم قد كان بمثابة مقدمة ذهنية لتقبل الخطوة التالية الأكثر خطورة والمتمثلة في قيام نظام تصبح فيه الضوابط التشريعية حقًا من حقوق الخليفة القيصر المطلق الصلاحيات، لا حقًا من حقوق الشريعة. ولأن الخلافة الراشدة لم تشكل في الذهن سوى ظاهرة لمعت ثم اختفت في لحظة انبهار صاعق لم تترك أثرًا واضحًا فقد سهل نقل الحقوق السياسية من النظام إلى الحاكم، ومن خلافة وأنظمة أمة، إلى حق مستملك للخلفاء القياصرة والسلاطين الأكاسرة. أي تم الانتقال من الفكرة إلى الشخصية. ونتيجة لذلك تكثّف الحديث وتمحور حول **حقوق الخلفاء** على حساب **حقوق الأمة** ليصبح **الخليفة القيصر** محور التشريعات. ومن ثم غاب الحديث عن **المنهج** وحل محله الحديث عن **الفرد**. فأصبح **الفرد** بالضرورة الحتمية هو مدار الفكرة ومحورها.

الخلاصة أنه مع استمرار التركيز على حسنات الحكم الفردي من قبل فقهاء السلطة ثم من علماء التمذهب، تم تجريد الأمة من تحمل حقوقها، وتحميلها في الوقت نفسه واجبات ثقيلة الأداء تجاه حكامها، بحجة أن ذلك أدعى إلى إبقاء الحكم ثابتًا قويًا من أن يبقى خاضعًا لظواهر تلمع ثم تغيب لا تشكل ضوابط ثابتة. وهكذا قاد مكر الكلمات إلى هذه النتيجة المفجعة.

وتبعًا لذلك ظهرت قداسة الخليفة أو الإمام - وهما بمعنى واحد - عند

فريق، وشبه قداسة عند فريق آخر، وعصمة عند فريق ثالث. كما ظهرت بكثافة حقوق الخليفة الواسعة - وكل الحكام خلفاء..! - على حين تضاءلت حقوق الأمة - وكل الأمة أتباع.. - بعد اغتصاب مبادئ المنهج كله. وهكذا أدى **البديل الممكن** إلى كل هذه المآسي...

ومن الطبيعي أن الاغتصاب السياسي هذا لن يجد لنفسه مكانة ولا دعمًا إلّا بإضفاء القداسة الدينية على حكمه ليتمكن من الاستمرار فيه، وتغطية عيوبه، أو جعل الناس يتحملون مرارته على الأقل. ومن هنا نشط فقهاء السلطة في التبريرات والتجويزات والاختراقات من أجل إرساء البنية السياسية الفردية على أنقاض قواعد المنهج الشوري. لقد تم نقض الدين باسم الدين... ونحر الإسلام بآيات قرآنية.. فسهل على "ابن عربي "صاحب "العواصم من القواصم" أن يقول أن "الحسين" - مبرّرا جريمة يزيد - قد نُحِرَ بشريعة جده...![1].

بغياب نظام الأمة خلا الجو لقنبرة الخلفاء القياصرة والسلاطين الأكاسرة أن تبيض وتفرخ كما يحلو لها. ولم يعد يجدي نفعًا - بعد أن استحكمت عرى الفردية - معرفة أن وراء ذلك التهديم ضميرًا باع نفسه. لقد تمت الصفقة منذ وقت مبكر، وغاب منهج **الخلافة الراشدة** العملي من التعامل، ومن ثم لم يعد شيء قادر على كبح التيار الجارف، ولا منع سلسلة الانحرافات الموجعة. لقد استحكم التغيير وأصبح التعامل معه مقبولًا، وإبعاد الخلافة واقعًا.

إن "ابن طباطبا" المتوفى عام ٧٠٩هـ - ١٣١٥م يعكس لنا هذه الحالة بالضبط؛ فهو يعتبر سير الخلفاء خارجة من حيز الإمكان الدنيوي وأنها: **(ليست من طرز ملوك الدنيا، وهي بالنبوّات والأمور الأخروية أشبه)**[2]. ويقول عن الخلافة الراشدة: **(إنها دولة لم تكن من طرز دول الدنيا وهي بالأمور النبوية، والأحوال الأخروية أشبه. والحق في هذا أن زيها قد كان زي الأنبياء وهديها هدي الأولياء)**[3].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٧. دار القلم - لبنان، الطبعة الخامسة.

(٢) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ص ٢٩. وقد أسماه الطا م تاريخ الدول الإسلامية. دار صادر - دار بيروت ١٣٨٠/ ١٩٦٠ خال من ذكر الطبعة.

(٣) نفسه ص ٧٣.

ولما نقل تعهد "يزيد بن الوليد" في خطابه عقب انتصاره على "الوليد بن يزيد" بأنه لا يضع حجرًا على حجر ولا يكري نهرًا ولا يكنز مالًا، ولا ينقل مالًا من بلد إلى بلد حتى يسد ثغره وخصاصة أهله بما يغنيهم. علق على هذا التعهد الذي يعبق بنفس راشدي قوي بقوله: (**أقول أن هذا الكلام حسن بالنسبة إلى ذلك الزمان وإلى اصطلاح أهله؛ فإن هذه الشرائط هي التي كانت معتبرة عندهم في استحقاق الرئاسة. فأما في هذا العصر فلو افتخر ملك من الملوك بأنه لا يكري نهرًا، ولا يضع حجرًا على حجر، أو ندب رعيته إلى تمليك غيره لعدّ سفيهًا، ولكان جديرًا في اصطلاحهم بأن يُملّك غيره**)[١]. وكتاب "الفخري" مليء بصور الجبروت التي أصبحت شرطًا لقبول الحكام الجدد. وهو يعتبر أبهة الحكم وجبروته من لوازم الحكم وضرورياته.

ويشرح الحافظ «ابن حجر العسقلاني" حديث المبايعة على السمع والطاعة في المنشط والمكره (**لا ننازع الأمر أهله**) بمعنى الملك والإمارة[٢]، والحديث - إن صح - لا يدل على ذلك، وإنما يعني النهي عن منازعة **ذوي الأهلية والكفاءة** ولذلك جاء الحديث بصيغة: (**الأمر أهله**) أي مستحقه كقولهم هو أهلٌ له، أي بمعنى عدم منازعة ذوي الكفاءة لا بمعنى حق الملك وتثبيت الإمارة، ولكن المناخ الذي كان يعيشه الحافظ «إبن حجر» جعله يخصف أفكاره من شجر ذلك الواقع المرير، مع أن اللفظ والمعنى واضحان، ولكن عمق التحويرات قد سلبت كثيرًا من قوة إدراك المعنى الحقيقي.

واضح إذن من هذه النصوص أن أثر الخلافة الراشدة قد غاب بسبب أنه من أمور النبوة وشؤون الدار الآخرة لا من أمور الدنيا، وأن الحكم الفردي قد حل محله لأنه من أمور الدنيا والآخرة معًا..! ومن ثم تحريم منازعة الملك أهله، أي البديل الممكن.

ومن الحق أن نقول أن إيقاع أحداث الخلافة الراشدة لا تتناغم مع

---

(١) الفخري ص ١٣٦. وقد اتهم فقهاء السلطة - بعد فشل ثورة هذا الخليفة المصلح - بأنه قدري (الفخري ١٣٦) كما أن تعهده بعدم نقل مال من بلد إلى بلد حتى يستوفي أهله حاجته منه تلميح قوي إلى ما كان عليه الحكم الراشدي من حكم يمكن تسميته باللامركزية.

(٢) رضا: الخلافة ص: ٣٣.

المستحيل المعجز، لكن كثافة الانحراف، جعل الناس ينظرون إلى الخلافة كحلم بعيد المنال، ومن ثم يفسرونها - ليرضوا نفوسًا جريحة - بالتفسير **الديني الممتنع** لترضى **بالبديل الممكن**، وترتاح إليه كقدر ليس إلى تغييره من سبيل؛ فتصوير الخلافة نموذجًا **معجزًا** قد أوقف الناس أمامها عاجزين عن الإتيان بمثلها أو قريبًا منها. ولأنها اعتبرت كذلك، فقد انصرفوا حتى عن احتذائها وتقليدها، كما انصرفوا عن إيجاد ضوابط سياسية على منهجها ومنوالها. ومن ثم لم يعد من مجال - والمسافة بينها وبين غيرها شاسعة - سوى التعامل مع الواقع نتيجة العجز عن الإتيان بمثلها. وهكذا تحت وطأة هذا الإحساس العاجز تغافلتها الأمة متعاملة مع ما بين يديها من دول **دينية واقعية** لا تملك تلك المعجزة ولا ذلك التعجيز.

تلك كانت جناية تصور **المثال المستحيل**.

٢ - التصور المغتصب

والتصور الثاني - على عكس الأول تمامًا - يبرز الخلفاء الراشدين متآمرين على بعضهم بعضًا، لا همّ لهم غير الحكم فهم عليه يقتتلون، ولبعضهم بعضًا يكيدون، وأن لهم مخالب وأظافر يفرون بها جلود خصومهم، وأن أعمالهم سلسلة من المكائد والحيل ضد الخليفة الرابع.

بتحليل تصور **المثال المغتصب** - كما تبلور في العهد الصفوي بالذات - نجد أن نتائجه تتلاقى مع التصور الأول حول تغييب منهج الخلافة الراشدة على ملتقى ثلاث طرق:

* الأولى: أن الشيعية - الصفوية تنكر وجود خلافة راشدة أصلًا، ولا تعترف إلّا بخلافة أمير المؤمنين "علي" وأحفاده. وبهذا الحسم غابت مبادئ الخلافة نهائيًا من الشاشة المغتصبة، كما سبق أن غيبها التصور الأول من الشاشة المستحيلة.

* الثانية: أنها ثبتت قرار النص - في مرحلة ما بعد الصادق - وبتثبيته ألغت الانتخاب والشورى، كما سبق وأن وافق على إلغائهما المثال المستحيل عندما أقر حق المتغلب، وحق ولاية العهد. وبإلغائهما اشترك المتضادان في نقطتي لقاء.

* الثالثة أنه رغم الخلاف الشديد بينهما إلا أنهما التقيا في إطار **تديين الخلافة** وجعلها أمرًا دينيًا سواء أكانا بالنص أو بالإجماع. وإذ زادت الحاكمية السنية **تديين** الملك أقرت الصفوية **تديين** النيابة.

وبمزيد من التفصيل نجد أن «المذهب السني» مثلًا، قد انتهى إلى مشابهة شديدة مع «المذهب الشيعي» في إلغاء «الانتخاب» و«البيعة» بإقرار ولاية العهد والوراثة. وأضاف المذهب السني إقرار «شرعية المتغلب» والتقى «البكريون» - الذين يقولون بالنص على إمامة «أبي بكر»[1] مع الشيعة عمومًا الذين يقولون بالنص على الإمام "علي"، ومع الجعفريين الذين يقولون بالنص على اثني عشر إمامًا. وأسقط «الحنبليون» و«الماورديون» و«الغزاليون» و«الجماعيون» حق «الانتخاب» بإقرار «الوراثة» و«التغلب» و«الطاعة المطلقة» فتقاربوا مع «الجعفريين» الذين أسقطوا «الانتخاب» وأقروا «النص» و«الوراثة» و«العصمة». ولعل «الهادوية» هي التي تميزت بالإصرار على حق «الانتخاب» و«العقد» و«البيعة» لكنها تلاقت مع الآخرين بحصر الخلافة في «العلوي - الفاطمي» فوقعت في القرشية بالرغم من أنها قدمت جديدًا ومتطورًا عبر شروط ومواصفات رائعة، ودعت إلى الخروج على الإمام الظالم في موازنة متعادلة بين ما لَهُ من حقوق وما عليه من واجبات.

ولكن الفقه التاريخي جعل من السياسة معياره الوحيد في تصنيف المذاهب، والتعريف الأكثر انتشارًا. وعلى هذا الأساس السياسي جرى تقسيم العالم الإسلامي على أساس فقهي لا على أساس فكري إلى قسمين : شيعة وسنة. وهو معيار يعكس عِظم السياسة في نفوس الفقهاء بحيث أنهم جعلوا منه المعيار الوحيد الذي تقاس عليه الأمور؛ فمن كان مع الحكم - أي حكم - فهو مع سنة الله ورسوله، ومن كان ضد الحكم فهو منابذ للشريعة خارج عليها. كما أنه أيضًا معيار لمدى تعظيمهم للخلفاء لا للخلافة، لأنهم تمسكوا بالخلفاء

---

(١) قال بالنص على أبي بكر ابن حزم (عويس: ابن حزم ص ٢٦١ و٢٦٥) والمرجئة: النص بالإشارة والصفة والصلاة، وقوم من الحشوية قالوا: بالتسمية والتعيين والتنصيب والاستخلاف. (نشوان الحميري: الحور العين ص ٢٠٥ - ٢٠٦. تحقيق كمال مصطفى. الطبعة الثانية. ١٩٨٥. دار أزال للطباعة والنشر. بيروت. المكتبة اليمنية. صنعاء). وهي أقوال تتشابه مع أقوال فرق الشيعة في النص على الإمام علي.

القياصرة والأمراء والسلاطين، وتخلوا عن **خلافة الأمة** عدة مرات.

ومن الواضح أن هذين التصورين: السني والصفوي بشقيه: المثال المستحيل والمثال المغتصب، قد محيا بطريقة حاسمة الفوارق الفاصلة بين الخلافة وبين الملك، وبين الخلفاء وبين الملوك. وكانت النتيجة أن تم وضع الخلفاء الراشدين مع الملوك في نسق واحد. وهنا التقت السنة السياسية والشيعة الصفوية - وما تناسل عنهما - في خندق واحد: **الشيعة الصفوية** تسلك الخلافة الراشدة - باستثناء خلافة الإمام علي - مع الملك العضوض في نسق واحد أو متقارب، **والسنة السياسية** تسلكهما معًا في نسق متقارب، ومن ثم سلكا - ولغرضين مختلفين - أبا بكر كخليفة - عند السنيّة السياسية أو مغتصب عند الجعفرية الصفوية - مع معاوية في مرتبة واحدة! وإذ حرّمت مذاهب "السنيّة السياسية" الخروج على الطواغيت جمدت الجعفرية أي تحرك في انتظار الإمام الغائب حتى فترة قريبة. وإذ سمّت "السنيّة السياسية" الخلفاء الراشدين وملوك بني أمية وبني العباس والفاطميين والعثمانيين بالخلفاء وأمراء المؤمنين! سمتهم الجعفرية جميعًا بالمشايخ والملوك. وهكذا تماهت الفواصل الرئيسية بين الخلافة الراشدة، وبين بقية الأنظمة عند المذهبين.

في رأيي أن الجانبين قد اشتركا في تشويه حقيقة الخلافة الراشدة. وخدم كل منهما الآخر من حيث لا يرغب ولا يريد:

فالصفوية قدمت خدمة مثالية للحكم الفردي بتقديم الخلافة الراشدة بالصورة المتغلبة. وكانت المحصلة أنه إذا كانت الخلافة الراشدة بذلك السوء فقد سهل على الأمة أن تتقبل سوءًا مثله أو أشد منه.

والسنيّة السياسية قدمت هي الأخرى خدمة للصفويّة عن طريق تقديم حكام الملك العضوض وكأنهم امتداد لحكم الخلفاء، وإذا كان الأمويون هم الوجه الآخر لعملة واحدة فقد ساعد ذلك كله على ما تقوم به الجعفرية الصفوية من تشويه صورة الخلفاء.

حول هذه النقاط وغيرها تعانق المتضادان في نشوة فرح بتكريس الفردية.

٣ - المثال الواقعي

أصبح المنهج وخلفاؤه إذن عند قطاع من المسلمين موسومًا، ومن ثم

أصبح الشك - على الأقل - في جدارة الخلافة الراشدة واردًا. وأصبح أثره عند قطاع آخر مستحيلًا **غائبًا**، ومن ثم غاب أثره وتأثيره. ولولا وجود موقف ثالث احتفظ بتراثها وأثرها لما بقي للخلافة تراث ولا أثر. فما هو هذا التصور الثالث؟

هذا التصور يرسم للخلفاء الراشدين صورة بشرية واقعية؛ يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق: لهم أهواؤهم وشهواتهم ورغباتهم وميولهم وأخطاؤهم وصوابهم، ولكنهم في الوقت نفسه محكومين بضوابط منهج صارم تناغمت مبادئه مع تطبيقات أحكامهم وفق إيقاع منظوم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا؛ فكان سلوكهم تطبيقًا أمينًا للمنهج على حسب طاقتهم البشرية. وبهذه الرؤية تعامل أصحاب هذا الرأي معه وفق حقوق المنهج لا وفق مغتصبات الفردية. فكان المنهج - عند التصور الثالث - هو المعيار والمرجع.

على أن هذا التصور هو الأقل تأثيرًا وأثرًا، بل يمكن القول بأنّ أثره - مقارنة بمدى أثر التصورين الأولين - يكاد يكون معدومًا، وذلك بسبب بقائه رهين المحبسين: أفكار النخبة وبطون الكتب. أي أنه لم يطبق إلا في نطاق ضيق وفترات متقطعة، ولم يتحول إلى تيار جماهيري شعبي مؤثر يعمل في الأحداث بفعالية.

ملأ التصوران: المثال **المستحيل** والمثال **المغتصب** جلّ الساحة الإسلامية وعملا فيها هدمًا ونقضًا وتفكيكًا. وهما التياران اللذان أديا - وقد استبعد المنهج الراشدي بفعل سموّه أو سقوطه - إلى تمكين الحكم الفردي وتثبيت أقدامه. وفي هذه الحالة - يؤازرها قرب العهد - كانت القبلية والعرقية من جملة الأسباب التي سارعت إلى تثبيت الفردية؛ فوراثة ابن الشيخ لأبيه في قبيلته قد أسهمت بشكل أكثر فظاظة في أن يرث ابن السلطان رعية أبيه، والقرارات التي يمليها السلطان في قصره هي انعكاس لما كان يصدره رئيس القبيلة المطاع من أحكام في مضاربه.

تلك كانت التركة الذهنية التي عاش عليها المسلمون سياسيًا منذ حصل الانحراف وحتى الآن. إنها هي التي تتحكم بعمق في عدم الاستقرار السياسي نظريًا وتطبيقًا.

*

إزاء ذلك كله وجب دراسة "الخلافة الراشدة" دراسة جديدة على ضوء حقائقها هي، لا على ما ألقي عليها من سُترٍ صفيقة حجبت رؤيتها.

وقد آليت على نفسي - حسب الجهد والطاقة - أن أقرأها بحروفها وألفاظها، وأن أعيد تركيبها على ما كانت عليه أو قريبًا مما كانت عليه، وأن أجردها مما لصق بها ومما ألقي فوقها وتراكم عليها. وإذا ما وُفِّقتُ إلى ذلك فإن حقائق تاريخية أخرى مغايرة كل المغايرة لما تلقفه الناس وألفوه ستخرج من مكامنها العميقة، وأن دور المنهج النبوي في صياغة النظرية السياسية وفي ضبط سلوك الشخصيات الراشدة سيظهر واضحًا متناغمًا في إيقاع موزون بين النظرية والتطبيق.

وإزاء ذلك كله أيضًا نحن مدعوون جميعًا - لكي نتبين حجم التضليل - إلى تلمس الصورة في المرايا المعكوسة أولًا، وهي الصورة التي طبعت فهمنا السياسي بطابعها، وختمت عليه بالشمع الأحمر والأسود. ثم سنتبينها مرة أخرى كما هي عليه في المرايا الصحيحة ليتجلى ما حدث بشكل أوضح، ولنر بوضوح كيف تمكنت الظلال الخادعة أن تبرز صورًا أخرى مغايرة ومناقضة تحت عنوان إسلامي كبير.

الفصل الثاني

الخلافة في المرايا المعكوسة

(١)

قرأ المتأخرون الخلافة الراشدة - في المرايا المعكوسة - خلافة دينية صرفة مثالية، ليس لها صلة بشؤون الحياة الدنيا، وإنما هي من شؤون الآخرة. وقد تلقفت الأكثرية الساحقة من الناس هذه الحقيقة، واقتنعت بها على اختلاف ميولها. ويبدو واضحًا أن هذا المفهوم قد تغلغل في وعي الأمة عبر سنوات طوال حتى غدا حقيقة غير قابلة للنقض. وقد رأينا ذلك جليًّا عند "ابن طباطبا" وهو يفسر لنا كيف تم استبعاد الاستنجاد بتشريعات الخلافة بحجة استحالة تحقيقها لأنها أشبه بأمور الآخرة، وقبل ذلك وبعده جاء فقهاء السلطة بأكبر مغالطة عرفها تشريع المسلمين فتحدثوا عن **الخلافة الدينية** وجعلوها من المستحيلات، ووضعوا بدلًا منها **الملك الشرعي**، ومنحوه نفس التديين، ونفس القداسة، وأوجب له فقهاء السلطة نفس الطاعة[١] باعتبارها تصلح لشؤون الحياة. وهكذا بكل بساطة أصبح النظام السياسي مقدسًا، ومقبولًا عند الجميع كلٌّ على طريقته، وكلٌّ حزب بما لديهم فرحون.

بسبب تلك الازدواجية المقيتة تلقف المتأخرون الخلافة لا على ما كانت عليه أيام الخلافة الراشدة، ولا قريبًا منها، ولكن على ما قدمته عصور متراكمة

---

(١) يقول الإمام أبو زهرة أن جمهور الفقهاء قرروا أن ولاية المغتصب (**لا تعتبر خلافة نبوية، ولكنها تعتبر ملكًا دنيويًا. وقال في ذلك ابن تيمية: «يعتقد أهل السنة أنه ملك على جمهور المسلمين وصاحب السيف كما كان أمثاله من بني أمية»** ويقول أيضًا: **يزيد في ولايته هو واحد من هؤلاء ملك المسلمين المستخلفين في الأرض**) (تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٩٢).

من الانحراف، وبالتحديد ما تمت صياغته أثناء انهيار الحضارة الإسلامية، ولعل "الأشعرية" من الفرق، و"الشيعة" من المذاهب هما من صاغها بالشكل الأخير. فالشيعة يقولون بأنها خلافة إلَهية واجبة دينا[١] والأشاعرة يزعمون أنها واجبة دينا.[٢]

وقرأ المتأخرون، في المرايا المعكوسة، الخلافة الراشدة خلافة قرشية أيضًا. ولا أعدو الصواب إذا قلت أن الخلافة القرشية هذه قد تلقيناها موضوعًا وشكلًا على غير ما هي عليه الخلافة الراشدة حتى ورؤساؤها قرشيون. فالخلافة بطبيعتها شكل صنعه المسلمون يوم السقيفة، وهم قد اختاروا "أبا بكر" لا بسبب نص عليه، ولا على قرشيته، وإنما لأسباب أخرى. لكن الذي وصلنا شكل مغلوط ومشوه. فما دار يوم السقيفة كان جدلًا وحوارًا في إطار مؤسسة شورية - ديمقراطية بلغة اليوم - تحت قيادة جماعية انتخابية أقرت انتخاب الخليفة القرشي. ويبدو أن احتجاج أبي بكر بأن العرب لا تطيع إلّا قريشًا قد أقنع الأنصار، فاعتُبرت القرشية آنذاك واقعًا سياسيًا، لا واقعًا دينيًا. ثم لما رشح أبو بكر عمرًا للخلافة وهو قرشي وتلاه عمر فرشح ستة قرشيين تجذّر الواقع السياسي على هذا الأساس، وأصبح كأنه تقليد لا يمكن تجاوزه، وهذا هو بنفسه الذي سهل لمعاوية وبني أمية أن ينقلوه من الواقع السياسي إلى الحرم الديني، وهكذا أصبحت القرشية دينًا. والهدف من ذلك واضح وهو أن يسود يزيد وأمثاله ممن لا يحق لهم دينًا أن يكونوا خلفاء شرعيين مهما تغيرت الموازين واختلت المكاييل، إلا أن التديين يعتبر الحل الأسلم لما يستعصي على الحلول وعلى القبول. ثم تدعَّم هذا التديين نتيجة تضافر أدى إليه انحراف ساق الحكم والمعارضة بعصا واحدة.

ومهما يكن من شيء فقد تلقفنا الخلافة قرشية دينًا. وقد تحمَّل الناس من غير العرب، بل من غير قريش، بل من غير بني أمية، هذه السيادة المفروضة

---

(١) في علم الكلام ٢: ١٤١.

(٢) (بحث المتكلمون وشاركهم الفقهاء في موضوع الإمامة كأنهم يبحثون في مسألة أصولية وكان الرأي فيها يشكل اعتقادًا، بأن بالفعل يشكل جزءًا من الاعتقاد، ليس لدى الشيعة فحسب. . بل لدى السنة) (د. أحمد صبحي، في علم الكلام ٢: ١٤١).

كرهًا، وصبروا عليها كرهًا، وكانوا فيها أخيرًا من الزاهدين. ولكن تحت ضغط التضليل الديني قبلوا هذه السيادة بالرغم من وجود إحساس قوي بوجود تناقض بين عالمية الإسلام وإنسانيته من جهة، وبين هذا الحصر الشديد من جهة أخرى، بين البقاء تحت حكم قرشي مدى الدهر، وبين دعوة الإسلام في المساواة والحقوق. وهذا التناقض الشديد بين النظرية الإنسانية والتطبيق المقيت ولّد ضغطًا كبيرًا جعلهم يرفضون هذه السيادة نفسيًا، ويتعاملون معها واقعًا إلى أن انفجر الوضع علنًا في شكل ملكيات وسلطنات في الماضي، وجمهوريات في الزمن الحاضر.

وقرأ المتأخرون الخلافة الراشدة، في المرايا المعكوسة، نصًّا إلّهيًا أو نصًّا ورثيًّا شرعيًّا، ولم يقرأوها عقدًا سياسيًا بين الحاكم والمحكوم. ولقد رأوها خلافة متوجة بطيلسان القيصر ودثار كسرى، ومتوشحة سيف الفردية المصلت.

وقرأوا الشورى في المرايا المعكوسة مكتوبة تحت يافطة: استشارة؟ وتحتها مجموعة من الانتهازيين يسمون البطانة الخاصة. ولم يجدوا فيها كلمات مثل **استشارة المسلمين** أو **استشارة العلماء** أو حتى **استشارة ذوي الحل والعقد وذوي الشوكة**. ولكنهم قرأوا نصائح ذليلة تعني في حقيقة الأمر: الموافقة على رغبات الخلفاء القياصرة أو السلاطين الأكاسرة مصحوبة بشفاعة التماس لتحسين قبولها. أي تلميع سيف الحكم عندما يعلوه الصدأ. ولم يقرأ المتأخرون أن الشورى ملزمة، وإنما قرأوها تابعة. وإلى الآن ما يزال علماء الأمه مختلفون حول إلزامها من عدمه.

وقرأ المتأخرون السياسة المالية، في المرايا المعكوسة، على أنها من حق الخليفة يتصرف بها كيف يشاء لمن يشاء بأمرالله تعالى. أي أن ما قرأوه موادًا تظهر الصلاحيات المالية المطلقة للخليفة القيصر، وأن مال الله هو تحت يد خليفة الله. ومن ثم أصبح حق الإمام أو الخليفة أو السلطان أو رئيس الجمهورية تبعًا لتلك الصلاحيات المالية حقًّا معترفًا به لا ينازع، وذلك بفعل الاستمرار في هذه السياسة المجحفة.

وقرأ المتأخرون، في المرايا المعكوسة، الطاعة بمعنى الخضوع المطلق

لولي الأمر، في مقابل أجر ينالونه يوم الفزع الأكبر، ذلك اليوم القريب الذي تطل أشراطه، فتُسكِّنُ - بالحلم به أو الخوف منه - جوع الجائعين وتروي ظمأ العاطشين، وتكسي عري المحرومين.

*

عمّق هذه المفاهيم أن الأئمة العادلين قد مارسوا نفس الدور، وكانت أيديهم مطلقة العنان في التصرف بالأموال العامة لا يقيدها إلّا ضمائرهم النقية وتقواهم البليغة كما كان عليه حال "عمر بن عبد العزيز" فقد كان ضميره وتقواه هما القانون الصارم الذي سار عليه. والفرق بين إمام عادل وجبار ظالم أن الأول ورع والثاني جشع. لكن ليس هناك مانع يمنعهما من العبث بالمال العام إلا ضمير تقي. وفي العصر الحاضر فإن الرئيس الجمهوري أكثر صلاحيةً وعبثًا بالمال العام من ملك أو إمام.

أدت هذه الممارسات المستمرة وفي مختلف الحالات والتغييرات إلى الاعتقاد بأن مال المسلمين هو تحت حراسة خليفة الله سواء أكان خليفةً عادلًا، أو خليفةً قيصرًا أو رئيس جمهورية.

(٢)

وفي المرايا المعكوسة وصلت الأصول السياسية إلينا في خطوط عكسية. ولا أعدو الصواب إذا قلت أن تصور المتأخرين "للأصول السياسية" - بما تراكم عليها من تبريرات الانحرافيين - يختلف عن واقعها الحقيقي، فالأصول السياسية **كالقيادة الجماعية، وولاية أولي الأمر، والشورى، والعدالة في الحياة، والمساواة في الحقوق، وتكافؤ الفرص في المعيشة**، كل ذلك لا وجود له في المرايا المعكوسة. وما وصل إليهم كانت الصياغة التي تلقفوها من عهود الانحراف والتخلف. وهي صياغة مغايرة تمام المغايرة لتلك المبادىء الثابتة.

على ضوء ما نسجه "الماوردي" - وغيره ممن قدر لهم أن يؤثروا تأثيرًا عميقًا في العقلية السياسية - نجد المبادىء الأصيلة قد قدمت في قالب آخر بدت فيه الخلافة فردية، والشورى استشارية، والإمامة مثقلة بمغتصباتها، والأمة بدون حقوق، والمال بدون عدل، والفرص بدون مساواة، ومع ذلك كله يصرون على تسميتها بخلافة الله، أو خلافة الرسول.

هذا التصور للأصول السياسية يدل على أنها قد غرقت تحت فيض هائل من التفسيرات المتعسفة التي ابتكرها فقهاء التسلط لتخدم الفردية تملقًا لإرضاء نهم حاكم مغتصب[١]، ومن ثم ضاعت الفواصل بين نظام الشورى ونظام الفردية وبين نظام الأمة القيادة الجماعية: "**أولي الأمر**" وبين نظام دولة الفرد "**ولي الأمر**".

يقول "لوي غارديه":

(من الضلال النظر إلى هذا النظام السياسي أو ذاك، وكأنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإيمان الإسلامي. عبر عصور وعصور عرفت البلدان الإسلامية أشكالًا من الحكومات ذات البدايات الديمقراطية (دولة المدينة) أو استبدادية (الإمبراطوريات الكبرى) أو أوليغارشية (العصر التركي المغولي) وحتى شيوعية (الشيوعية التلقينية القرمطية). والعصر الحاضر يجمع بين الملكيات التقليدية

(١) لا يعني هذا أننا ضد المقتبسات المفيدة، ولكننا ضد المقتبسات الضارة.

ومحاولات من الديمقراطية البرلمانية، ورغبات في الديمقراطيات الشعبية. والمؤثرات التاريخية في الماضي والحاضر ظاهرة جلية)[١].

خلاصة الأمر أن المتأخرين خاصة منذ القرن الثامن الهجري قد تلقوا الخلافة وكأنها أمر ديني وشرعي، فأصبحت مقيدة بها مشدودة إليها، ومن ثم فلم يتمكنوا من تطويرها بسبب هذه الأغلال المفتراة على الله ورسوله والمسلمين. والحق أنّ ما تلقفته كان كهنوتًا ورهبانية ابتدعوها ما لهم بها من علم إن هم إلّا يخرصون، ولكنه خرص أخرس الأمة فلم تعد تسمع نقيًّا من الكلام ولا صافيًا من الإرشاد.

بسبب عدم فهم المصطلحات تم إلغاء الفواصل بين النظامين، وتم تبليع الحقوق المغتصبة والتشريعات الظالمة بواسطة مصطلح تضليلي لزج دعم الفردية. كما أن الفردية بما جلبته حولها من تبريرات ودعاوى دينية قد أدخلت الدين نفسه في متاهات لا حدود لها. ومن ثم اختلت الموازين.

إن تلك التركة بؤرة الإرباك، ومأزق التصحيح. فعلينا أن نعيد قراءة التاريخ على ضوء وقائعه لا على تأثير فقه السلطة إن أردنا إصلاحا.

لقد ملأ التضليل والتعتيم الساحة في الماضي وما يزال يملؤها في الحاضر بحيث أصبحت رؤية المستقبل - إن استمرينا في التعتيم - غيمة من سديم.

---

(١) لوي غارديه ومحمد أركون: الإسلام: الأمس والغد ص ٨ - ٩ ترجمة علي المقلد الطبعة الأولى ١٩٨٢. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت.

الجزء الثاني

نظام أمّة! لا تسلّط دولة

الفصل الأوّل
إنشاء أمّة

(١)

بعد أن عرفنا كيف خلقت المرايا المعكوسة مفاهيم معكوسة يحسن أن نعود إلى الوقائع نفسها لنعيد قراءة حروفها ومعانيها على حسب ما كتبت، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا. إن استحياء النظام الذي غاب: (الخلافة)، يكشف تلقائيًا وإلى حد كبير طبيعة النظام الذي حضر: (الدولة العضوض). وسوف يكون مجالنا في هذا الفصل هو رؤية "الثوابت" كما وضعها النبي أولًا، ثم رؤية التطبيقات كما نفذتها "الخلافة الراشدة"، أي أننا سنرى ذلك كله في المرايا الصافية قبل أن تعتورها الظلال القاتمة، وقبل أن تسفوها رمال "صفين" و"كر بلاء"[١] وقبل أن تُدفنَ في أنظمة "كسرى" و"قيصر".

*

لم تنشأ الأمة الإسلامية في أحضان "مكة المكرمة" حيث انبثقت الرسالة، لأن أهلها كانوا من العناد والصلف ما جعل رسول الله يولي وجهةً أخرى يرضاها قاعدةً لدعوته، ومنطلقًا لرسالته؛ فكانت "المدينة المنورة" هي هذه القاعدة وهذا المنطلق، وعلى أرضها الطيبة ترعرعت هذه الأمة تحت إشراف مباشر من النبي الكريم، وعلى ثراها الطيب نشأت أمته العالمية التوجه على ثوابت استكملت تكوينها بأوامره وأفعاله.

يعتقد الكثيرون أن النبي عليه الصلاة والسلام باشر تنظيم الجماعة تنظيمًا

---

(١) في تقسيماته التاريخية يضع مالك بن نبي معركة صفين فاصلًا خطيرًا في تاريخ الحضارة الإسلامية. راجع (شروط النهضة).

إداريًا عند وصوله إلى المدينة. وهذا اعتقاد غير دقيق؛ إذ إن البداية كانت بالتحديد في سفح جبل "منى" تحت جنح ليال ساجية في عدة اجتماعات على مدار ثلاث سنين متعاقبة.

فبينما كان النبي - كعادته - يعرض نفسه على القبائل أثناء أحد مواسم الحج لتنصره وتأويه لقي عند "العقبة" رهطًا من "الخزرج" أراد الله بهم خيرًا فآمنوا وصدقوا، ثم عادوا إلى المدينة ليتشاوروا مع قومهم على أن يوافوه في الموسم القادم، فلما وصلوا المدينة تحدثوا بما سمعوا، ونشروا ما تلقوا **(فلم تبق دار من دور الأنصار إلّا وفيها ذكر من رسول الله)**(١) فكان هذا اللقاء البسيط بداية تاريخ كامل وجديد.

وفي العام المقبل وافى الموسم من الأنصار اثنا عشر رجلًا فلقوا رسول الله في العقبة نفسها فبايعوه على ألا يشركوا بالله شيئًا ولا يزنون ولا يسرقون ولا يقتلون أولادهم ولا يأتون ببهتان يفترونه من بين أيديهم وأرجلهم ولا يعصونه في معروف(٢). فإن وفوا بذلك فلهم الجنة **(ومن غشي من ذلك شيئًا كان أمره إلى الله إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه)**(٣).

بهذه البيعة تكونت النواة الأولى للأمة المسلمة على قواعد روحية وأخلاقية رفيعة المستوى، تزيل نهائيًا الآفات الاجتماعية الموجودة والتي من شأنها - إن استمرت - أن تعيق قيام أمة متماسكة.

عند عودتهم رأى النبي أن يصحبهم "مصعب بن عمير" لينمي هذه الخصال الجديدة التي بايعوا عليها، ولينشر الدعوة في المدينة، وليعلمهم الإسلام وليقرئهم القرآن وليقيم بهم الصلاة(٤). وقد نجح في مهمته خير نجاح،

---

(١) سيرة ابن هشام ٢: ٧٠ - ٧٣. حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. دار القلم بيروت بدون ذكر رقم الطبعة ولا التاريخ. ومختصر السيرة النبوية لابن هشام ص ٨٦. إعداد محمد عفيف الزعبي. دار الطباعة الحديثة - جدة. الطبعة الثالثة ١٤٠٩/١٩٨٩.

(٢) نفسه ٢: ٧٣ - ٧٥. ويسميها العقبة الأولى. مختصر السيرة ص ٨٧.

(٣) السيرة النبوية من الطبقات الكبرى لابن سعد ١: ٢٢٠. الطبعة الأولى ١٤٠٩/١٩٨٩. الزهراء للإعلام - القاهرة.

(٤) سيرة ابن هشام ٢: ٧٦. مختصر السيرة ٨٧.

فلم يبق دار في المدينة إلا واسم الإسلام يتردد في جنباته. وبهذه الخطوة وجدت الأرض التي ستقوم عليها الأمة وينطلق منها الإسلام.

أسفر ذلك الاجتماع عن تقرير قاعدة من أهم القواعد في نظام الأمة وهو الحرية المتمثلة في مرجع الحساب إلى الله إن شاء غفر وإن شاء عاقب. وسوف تتوضح أكثر عندما يعززها القرآن الكريم بالعديد من الآيات.

وفي العام المقبل وافى الموسم ثلاثة وسبعون رجلًا وامرأتان: نسيبة بنت كعب وأسماء بنت عمرو[١] فلقوا رسول الله في العقبة، وفي هذا الاجتماع تخلصت الجماعة الجديدة من كل القيود المناقضة وأسلمت وجهها لله رب العالمين، و(**بايعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في العقبة الأخيرة على حرب الأحمر والأسود: أخذ لنفسه واشترط على القوم لربه وجعل لهم على الوفاء بذلك الجنة**)[٢] أي بيعة دفاع لا بيعة هجوم، وهذا هو المطلوب في هذه المرحلة لحماية الدعوة. وبهذا يكون قد استكمل توثيق عرى النواة الأولى، وأعدها لتحمل المسؤولية.

وكالاجتماع الأول فقد أسفر هذا الاجتماع عن إرساء أهم قاعدتين في نظام الأمة الأساسي، أعني الشورى، والمساواة بين الذكر والأنثى، فبالنسبة للشورى طلب الرسول من الوفد أن ينتخبوا من بينهم نقباء يمثلون قبائلهم ليتحدث معهم، فانتخبوا اثني عشر نقيبًا: تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[٣] فكان هذا الانتخاب أول ما سُنّ من نظام الأمة، بل يمكن تسميته بأول مجلس شوري انتخابي في تاريخ المسلمين..

في نفس الزمان والمكان ثبّت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعدة أخرى هي مشاركة المرأة مع الرجل في كل ما من شأنه حماية الأمة، فقد بايع المرأتان اللتان حضرتا البيعة بنفس ما عاهده عليه الرجال تمامًا بدون تفريق في اللفظ ولا في المحتوى. أي بحمايته بالاشتراك معهم في الحرب الدفاعية.

---

(١) سيرة ابن هشام ٢: ٨٤.
(٢) نفسه ٢: ٩٧.
(٣) نفسه ٢: ٨٥. ومختصر السيرة ص ٨٧ - ٩٢.

وباشتراك المرأتان في هذه المبايعة تمت المساواة السياسية بين الطرفين[(١)].
ويرفد هذه المساواة أن أول إنسان على وجه الأرض أسلم هو السيدة خديجة.
ومنذ أن أسلمت حملت الدعوة معه وجاهدت بلسانها ومالها وحياتها جنبًا إلى جنب مع رسول الله قبل أن ينضم علي وأبو بكر وغيرهما. وهذا يعني أن الإسلام بدأ ثنائيًا ومنذ اللحظات الأولى. إن وقوف السيدة خديجة بجانب النبي واشتراكهما في كل عمل يثبت حقوق المرأة السياسية. ومن الغريب بعد هذا أن يأتي من يصرف المرأة عن العمل السياسي. وإلا فليس أمامه إلا أن يخطئ السيدة خديجة.

وهكذا كانت **الحرية والشورى والمساواة** أولى القواعد التي أقيمت في نظام الأمة الجديد وخارج مكة وقبل وصوله إلى المدينة. بل يمكن القول أيضًا بأنه في تلك البقعة المباركة تم ما يمكن تسميته لأول مرة بالاجتماع التأسيسي لقيام الأمة المسلمة، قبل أن تخصب حقول المدينة بنظام أمة لا مثيل له.

بعد أن أوجد الرسول المكان المناسب والأنصار الحماة، وبعد أن تم وضع أول ثوابت النظام موضع التنفيذ أصبح التوجه تلقاء المدينة مفروغًا منه.

---

(١) سيرة ابن هشام لم تشر إلى بيعة النساء في العقبة، ولكنه لم ينفها وتحدث عن البيعة حديث إجمال ناسبًا إياها إلى كل الوفد فدخلت النساء ضمنًا. ومن الثابت أن النبي كان يبايع النساء كما يبايع الرجال لكنهم اختلفوا في طريقة البيعة حيث ذكر «ابن إسحاق» أن النبي كان لا يصافح النساء إنما كان يأخذ عليهن فإذا أقررن قال اذهبن فقد بايعتكن؛ «وانظر ابن الأثير ٣: ٢٥٣) فإذا صح هذا فالخلاف بين معاهدة الرجل والمرأة هو في الشكل لا في المعنى ولا المحتوى ولا النتيجة العملية.

(٢)

عندما وصل النبي عليه السلام إلى المدينة استأنف تكوين الأمة وإرساء نظامها. فبدأ فور وصوله بتأسيس مسجد للصلاة[١] ليؤدي المسلمون فيه واجباتهم الدينية، وفي الوقت نفسه يكون "جامعًا" للشورى يؤدون فيه واجباتهم الإدارية والتنظيمية والسياسية.

وفي سبيل تقوية الأمة آخى بين المهاجرين والأنصار قائلًا: تآخوا في الله أخوين أخوين، ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب وقال هذا أخي. وباستثناء حمزة ومؤاخاته لزيد بن حارثة[٢] فقد تآخى رجل من المهاجرين مع آخر من الأنصار، مستهدفًا من تلك المؤاخاة الشاملة وحدة الجماعة وضمان تماسكها.

ثم قام بخطوة أشمل، فأمر بكتابة دستور للأمة المتعددة الأديان والآراء والمذاهب، فعهد إلى ابن عمه "علي بن أبي طالب"[٣] أن يكتبهُ بخط يده فكتبه. وهو عهد عظيم ينظم ليس فقط علاقات الأمة بين المهاجرين والأنصار واليهود والوثنيين كأمة واحدة من دون الناس[٤] وإنما ليكون دستورًا دائمًا لهذه الأمة التي ستحمل الرسالة العالمية إلى كافة البشر، لو لم تضرب في مفاصلها.

بتلك الخطوات الثلاث تكامل إنشاء الأمة. وعلينا الآن أن نقف مع هذا الدستور العظيم لنرى طبيعة نظام الأمة نفسها.

أول ما يطالعنا من نصوصه أن الأمة تدير نفسها بنفسها ضمن آلية تخالف طبيعة "الدولة" القائمة - بطبيعة تكوينها - على التسلط والجبروت، وتضع نفسها فوق القانون فيما يعرف بسيادة الدولة، لكن هذه الصحيفة تخالف تلك الأسس كل المخالفة وتجعل الأمة تدير نفسها مباشرةً عن طريق جماعي عبر

---

(١) سيرة ابن هشام ٢: ١٤١ وما بعدها.

(٢) نفسه ٢: ١٥٠. مختصر السيرة النبوية لابن هشام ص ١٠٨.

(٣) لعل هذا من الأسباب التي جعلت الإمام علي يلتزم بمنهج الرسول ولا يخالفه قط كما لم يلتزم به أحد من الصحابة. إن مؤاخاة النبي له زيادة على أنه ربّاه وكتابة هذه الصحيفة التي تعتبر دستور الدولة وكتابة اتفاقية عام الحديبية كلها كان لها تأثير في سلوك الإمام الصارم.

(٤) لاحظ أن نص الوثيقة أمة من دون الناس وليس دولة.

مؤسسات جماعية. وقد تمكنت "**الصحيفة**" في كلمات محددة ومركزة لا تعدو صفحة أو صفحتين من إقامة عوائق قيام دولة على غرار المعروف والمألوف المعروف والمألوف، وأقامت بدلًا عنه نظام أمة جديدة كل الجدة.

تحدثت الصحيفة عن أربع دوائر: دائرة داخلية بين المسلمين أنفسهم، ودائرة بين المسلمين واليهود. ودائرة بين المسلمين والوثنيين. ودائرة عامة يمكن أن تسمى أنظمة عامة.

١ - ففي الدائرة الأولى:

١- تقرر أن (**المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس**) وبهذه المادة تمّ إلغاءُ **رباط العصبية** القبلية تمامًا، وأقيم بدلًا عنها **رباط العقيدة**.

٢- وبتثبيت أن (**قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهو يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين**) وبأن كل قبيلة (**يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين**)[1] ثبّت مبادئ ما يمكن أن يطلق عليه بلغة اليوم "اللامركزية" من حيث أن كل "ربعة" تنظم أمورها بطريقتها التي كانت عليها بطريقة لا تتعارض مع تعاليمه، وأنها تتعاقل فيما بينها - أي تشترك - دون سواها فتدفع أغرامها لنفسها. واستثنى المهاجرين من قريش فليس لهم أن يتعاقلوا معهم معاقلهم الأولى في قضايا ما قبل الهجرة، ولكنهم يتعاقلون فيما بينهم بعد الهجرة حتى لا يتحمل المهاجرون كلهم ثقل معاقل بعضهم مع وثنيي قريش.

٣- وبتثبيت (**أن ذمة المؤمنين واحدة يجير عاليهم أدناهم وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.. وأن سلم المؤمنين واحد... وأن المؤمنين يبيء**[2] **بعضهم على بعض**) ثبّت حق التكافل والتضامن في حالتي الحرب

---

(١) سيرة ابن هشام ٢: ١٤٧ وما بعدها. وكل ما يأتي بين قوسين فهو نص الصحيفة كما وردت في سيرة ابن هشام. والربعة جماعة من الناس. ويتعاقلون يشتركون فيما بينهم في الديات. وانظر مختصر السيرة ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٢) يبيء: تتكافأ دماؤهم.

والسلم، وفي تحقيق ثوابت النظام وحمايته. وبهذا جعل السلطة الحقيقية في يد الأمة.

٤- وبتثبيت (**أنه لا يحل لمؤمن أقرّ بما في الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل**) تضع الوثيقة سلامة المجتمع من الفساد والإفساد[1].

٢ - في الدائرة الثانية:

١- أعطت الصحيفة لليهود أنهم مع المسلمين (**أمة من دون الناس**) وبهذه المادة تقررت المواطنة المتساوية.

٢- وتثبيت حق اليهود على دينهم وأموالهم (**لليهود دينهم وللمسلمين دينهم**) تم التوقيع على حرية الأديان وحماية الأقليات.

٣- وبتوقيع اليهود على أنه (**ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله**) تم الاعتراف بقيام الأمة الإسلامية من قبل الأقلية الذين منحت بدورها - كما يقول غارديه - حقوقًا معروفة وحددت عليها واجبات واضحة[2].

٤- وكما نصت الصحيفة على اعتبار المسلمين كتلة واحدة على أساس لا

---

(١) ومع ذلك فقد نصر فقهاء السلطة وأيدوا الظلمة. ويعلق الدكتور مؤنس على هذه المادة بقوله: (**هنا نجد الصحيفة تحرم على كل عضو من أعضاء الأمة مقر بما في الصحيفة أو العهد أو الميثاق أن ينصر المجرم أو يأويه، ولا بد أن يسلمه للأمة لتأخذ بحقها منه وهذه مسؤولية فردية مفروضة على كل مسلم، وهي مسألة ضمير أولًا ثم مسألة حق من حقوق الله على رجال الأمة واحدًا واحدًا؛ فالله سبحانه يلعنه ويغضب عليه يوم القيامة، وأما الأمة فلا تأخذ منه صرفًا ولا عدلًا، أي تقاطعه فلا تعامله (صرف) ولا تقبل منه شهادة (عدل) ولم يكن صوابًا من المشرعين وأولي الرأي أن يعفوا الأمة من هذا الواجب وتلك المسؤولية وينقلوها إلى من يسمونه الإمام لأن ذلك أخرج الأمة من المسؤولية السياسية والمعنوية عن مصيرها بينما ينص القرآن والسنة على أن مسؤولية المؤمنين عن أمتهم مسؤولية فردية وجماعية**) (دستور أمة الإسلام - دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين. ص ١٤٨ تأليف الدكتور حسين مؤنس. دار الرشاد - القاهرة. الطبعة الأولى ١٤١٣/ ١٩٩٣).

(٢) غارديه: الإسلام: الأمس والغد ص ١٦.

مركزي[١] أعطت نفس الحق لليهود (**على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم**).

٥- ونصت الصحيفة على التزام المسلمين واليهود بموقف الدفاع عن بعضهم بعضًا (**وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم وأنه لم يأثم امرؤٌ بحليفه، وأن النصر للمظلوم**) وبهذا تساوى المواطنون في الحقوق والواجبات (الغنم والغرم).

٦- وبالتزام اليهود أنهم (**ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين**) تقررت مساواة الأقلية الاقتصادية بالأكثرية. وبهذه المادة توضحت معنى "الجزية" وأنها فقط على الذين لا يحبون أن يقاتلوا مع المسلمين؛ فإن فعلوا تسقط عنهم الجزية ولهم نفقة من بيت مال المسلمين. أما إذا لم يشاركوا في الحرب **فعليهم** الجزية. وبين **لهم** و**عليهم** تحددت طبيعة الجزية. ثم إن كلمة الجزية مشتقة من المجازاة. فجزاء عدم الحرب دفع ضريبة، فهي ليست **إذلالًا** كما يصورها خصوم الإسلام، ولكنها **رعاية** في مقابل ألَّا يرغم مواطن في قتال أبناء معتقده. وتأكيدًا على ذلك وضعت الجزية على أهل الكتاب في مقابل الزكاة على المسلمين، والثابت في الشريعة أن الجزية لا تؤخذ إلّا من كتابي، كما أن الزكاة لا تؤخذ إلا من مسلم[٢]. ونلاحظ أن الصحيفة قد سمحت لليهود برضاهم أن يحاربوا مع النبي[٣]. وإذا ما حاربوا سقطت عنهم ضريبة الحماية: الجزية. وظل الحال بين المسلمين واليهود على خير ما يرام إلى أن اشتركوا مع قريش ضده فنقضوا مادة دستورية من دستور الصحيفة التي تلزم الجميع ألا يجير

---

(١) بل يقول الدكتور مؤنس أنها فدرالية، ويشبه النظام الإسلامي - كما سبق أن قلته في كتاب نحو وحدة يمنية لامركزية وغيره بالنظام السويسري -: (**أمة الإسلام إذن فدرالية مثلها في ذلك مثل الكانتونات السويسرية، أو الولايات المتحدة الأمريكية. قررها الرسول وأصحابه ونفذها السويسريون والأمريكيون. أما نحن فانتكسنا وارتكسنا وجعلناها كسروية قيصرية**) (دستور أمة الإسلام ص ١٢٧).

(٢) في علم الكلام ص ٦١.

(٣) وتأكيدًا على ذلك هو اشتراك بعض اليهود وبعض الوثنيين في القتال مع المسلمين يوم أحد مثل «مخيريق» الذي قاتل وقتل، وقال عنه رسول الله: (**مخيريق خير يهود**) ومثل قزمان من الوثنيين. (سيرة ابن هشام ٤: ٩٣ - ٩٤).

أحد مالًا من قريش ولا نفسًا إلخ، فأخرجهم من المدينة بعد أن نقضوا عهد الصحيفة.[(١)]

٧- وبإقرار (**أنه من تبعنا من يهود فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم**) تمت المساواة السياسية؛ إذ إن على المسلمين أن ينصروا اليهود الذين دخلوا في الأمة كما ينصرون أنفسهم[(٢)].

٣ - في الدائرة الثالثة

١- ضمنت الصحيفة لبني أوس مناة أنهم أمة من دون الناس، ومن ثم كل الحقوق التي لغيرهم. وكان "بنو أوس مناة" غير مسلمين وقد تأخر إسلامهم إلى ما بعد الخندق. أي أنهم دخلوا في الأمة دون أن يسلموا[(٣)]. وممن اشترك في "معركة أحد" أحد رعايا الدولة الإسلامية من الوثنيين "قزمان بن الحارث".

٤ - الدائرة الرابعة: أحكام عامة

١- بإقرار أنه (**لا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر**)، حافظ الإسلام على حياة

---

(١) لا نعرف بالضبط متى كتبت الصحيفة؟ فابن هشام يذكر أنها عقب وصول النبي إلى المدينة، وبعضهم يذهب إلى أنها كتبت بعد بدر والبعض يعتقد أنه بعد إجلاء بني قريضة وبني القينقاع حيث لا ذكر لهم فيها. وأعتقد أنها كتبت عقب وصول النبي إلى المدينة على مراحل ثم أضيف إليها من دخل فيها. ولعل خلو بني قريضة وبني قينقاع يرجع إلى أن الرواة تحاشوا ذكرهم وأنهم نزعوها منها. والله أعلم.

(٢) يعزز ما ذهبت إليه قول الدكتور مؤنس: (**هذه المادة تعطي بعدًا سياسيًا وإنسانيًا للأمة وصحيفتها فهي سلم لمن يسالمها وحرب لمن يعاديها؛ فإذا تبع يهود المدينة أمة الإسلام وسالموها دخلوا في حلفها فإن الأمة تنصرهم وتساوي بينهم وبين المسلمين في الوضع السياسي، وتعاملهم معاملة المسلمين. ولا تجور أو تعتدي عليهم، ولا تناصر عدوًا لهم عليهم**) (دستور أمة الإسلام ١٣٣).

(٣) دستور أمة الإسلام ص ١٢٤. قد يرد على هذا بما في سورة البقرة من هجوم على اليهود، ويخيل إليّ أن تلك الآيات نزلت بعد أن نقض اليهود الوثيقة وخانوا العهد وتآمروا مع قريش الوثنية وبهذا تزول الشبهة. ويشير الدكتور مؤنس إلى ضعف عقيدة اليهود وأنهم لم يقيموا لأنفسهم في المدينة بيعة ولا اتخذوا كاهنًا ولا كان فيهم رئيس ديني وليس لديهم تابوت أي خزانة كتب العقيدة وذخائر البيعة أو الكنيس (دستور الأمة ص ١٠٠) ولا شك في ضعف عقيدتهم وأنهم كانوا أقرب إلى الوثنيين منهم إلى التوحيديين. وقد استنكر اليهودي المعاصر «إسرائيل ولفنستون» كما نقله الدكتور محمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد) انضمام يهود المدينة إلى مشركي قريش لمحاربة النبي. لا شك في كل ذلك. لكن الشك في أنهم لم يملكوا كتابًا. والقرآن يقول: (قل فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين) واتهام اليهود بأنهم حرفوا كلام الله الموجود في التوراة موجه إلى اليهود الساكنين في المدينة.

مواطني الأمة الإسلامية بأقلياتها - اليهودية والنصرانية والوثنية الذين تبعوا النبي بدون إسلام - عن الكفار الذين يحاربون الله ورسوله، فتوضح بهذه القاعدة معنى الكفر. ولو كان الكفر بالمعنى المتداول اليوم. لما كانت لهم كافة الحقوق والواجبات، ولما قُتل مسلمٌ بكتابي أو غيره. وقد قتل أمير المؤمنين "علي بن أبي طالب" - وهو مثال العدل الإسلامي - مسلمًا بذمي. وساوى بين ديتيهما معلنًا بأنه أولى بالوفاء بذمة الله وذمة رسوله. ولما احتج عليه بعضهم قائلًا: كيف تقرأ هذه الآية: **(ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)**. رد عليه **(فالله يحكم بينهم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)**. وجيء إليه برجل من المسلمين قتل ذميًا فأمر بقتله، لكن اليهودي عفا عنه فلم يقبل الإمام إلّا بعد أن تأكد من اليهودي نفسه أنه لم يُهدّد أو يخوّف[1].

٢- وعليه فمن الطبيعي ألّا **(يجير مشرك مالًا لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه مؤمن)**[2].

*

بتلك المؤاخاة بين الصحابة، وبتلك المعاهدة بين أمة المسلمين **(استحكم أمر الإسلام، فقامت الصلاة، وفرضت الزكاة والصيام، وقامت الحدود، وفرض الحلال والحرام، وتبوّأ الإسلام بين أظهرهم)**[3].

وبهما تم تشكيل الأمة الجديدة ووضع مبادئ نظامها الديني والروحي، وهو نظام يكفل للأمة - والأمة وحدها - حق التنفيذ والتطبيق. وهو إلى ذلك نظام لم يسبقه مثال في الماضي، ولم يلحقه نموذج في الحاضر، ولم تصل حتى الآن وثيقة إلى ما وصلت إليه صحيفة المدينة، حتى في أرقى الدول المعاصرة. ويقول الدكتور مؤنس: **(أول دولة في عالمنا الراهن دستورها صفحة واحدة. تناقش رجال التحرير الأمريكيون فيها وكتبه بيده رجل واحد مؤمن بوطنه وبالحرية، رجل موهوب القلب والعقل هو توماس جيفرسون، ووافق عليه أحرار**

---

(١) الحسين بن أحمد السياغي: الروض النضير شرح المجموع الكبير، ٤: ٥٧٧ - ٥٨٠.
(٢) انظر نص الصحيفة في سيرة ابن هشام ٢: ١٤٧ - ١٥٠.
(٣) سيرة ابن هشام ٢: ١٥٤. مختصر السيرة ص ١٠٩.

الولايات المتحدة في ٤ يوليو١٧٧٦ [ ] لا نجد فيه مادة ولا معنى ولا فكرة إلّا وهي في القرآن الكريم والحديث الشريف على أبلغ صورة وأبين منطق، بل عندنا في القرآن ما يفضلها ألف مرة. ولكن قول الله سبحانه حق علينا ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[1].

ثم ساق السطور الأولى من دستور الولايات المتحدة للمقارنة بين ثوابت الإسلام ومواد الدستور الأمريكي، وانتهى إلى القول: (فهل في هذا بالنسبة لأمة الإسلام جديد)[2].

---

(١) دستور أمة الإسلام ص ٨٢.
(٢) نفسه ص ٨٢.

(٣)

عند عودته من الحديبية بعد أن صده المشركون من دخول مكة، بعث النبي الرسل حاملين كتبه إلى ملوك العالم من حوله، مستهلًا بذلك بداية تحقيق رسالته العالمية.

كان الرسول - كما يعتقد لوي غارديه - : (**على قناعة تامة بأن الشريعة التي كُلف بتأديتها من قبل الله سوف تلاقي قبولًا منهم؛ إذ بحسب الشريعة الإسلامية لا يمكن الكلام عن مسكونية Oeco no mia إلَهية بمعنى الوحي المتدرج. لأنها الرسالة عينها: التأكيد على الله الواحد التي يتوجب على كل نبي أن يقوم بها. والقرآن هو خلاصة هذه الرسالات بشكلها الكامل. موسى وعيسى ومحمد هم الأنبياء الثلاثة أصحاب الشرائع، وكتبهم التوراة والإنجيل والقرآن هي كلام الله. ويذكر القرآن موسى كثيرًا ويسميه كليم الله، ويذكر "عيسى" ويسميه المسيح وكلمة الله وروح الله ألقاها في مريم (٤، ١٧١) وقد ولد من دون أب كآدم (٣،٥٩) وهو ليس ابن الله ولا الله بل عبده، واليهود لم يقتلوه ولم يصلبوه بل ﴿شُبِّهَ لَهُمْ﴾ ((وهو لم يمت، بل رفعه الله إليه. وفي الأيام الصعبة في مكة أرسل محمد مجموعة من المؤمنين به يحتمون لدى إمبراطور الحبشة المسيحي، ولكن اليهود والنصارى رفضوا تقبل الرسالة القرآنية**)[١].

كان هدف الرسول (ص) من دعوته هذه خلق وحدة **إنسانية** قائمة على العدل تحت مظلة **الإسلام**، لكن ملوك "بيزنطة" وملوك "فارس" رفضوا هذا الهدف النبيل، وحولوه إلى صراع **ديني**. ثم فيما بعد تعزز هذا الشعور بتحول الفتوح أيام "الأمويين" و"العباسيين" إلى فتوح تطلب غنمًا لا رسالة، فتحولت حقيقة الجهاد من **الهدف الإنساني** إلى **التوسع والجباية**. ومع الاستمرار في تأكيد التوسع لم يعد الناس يتذكرون - حتى مجرد ذكرى - حقيقة الصراع في أصله، أي أنه كان صراعًا بين هدف الوحدة الإنسانية القائمة على العدل، وبين التجزئة القائمة على الاستئثار والجشع، ومارسوه على أساس أنه صراع بين

---

(١) غارديه: ص ١٥ - ١٦.

الأديان. وهذه أكبر خرافة أعاقت وحدة الأديان السماوية. وقد حمل جريرة ذلك الصراع كلٌّ من اليهودية والنصرانية لأن الإسلام لسبب بسيط يعترف بالمسيحية واليهودية دينًا من الله، والأمة التي بناها الرسول هي نفسها مكونة من يهود ونصارى وغيرهم. وعندما وصلت طلائع الجيش الإسلامي إلى "الأردن" انضم إليه النصارى العرب ضد أبناء دينهم الرومانيين فكانوا شريحة من شرائح المجتمع الإسلامي محتفظين بكامل دينهم ومعتقداتهم مواطنين من جملة مواطني أمة الإسلام.

لم يجد قيصر ولا كسرى أمام التغيير الكامل الذي قام به الإسلام من ثورة حقيقية ضد الدولة الفردية وتسليم السلطات كلها للأمة ودخول الناس أفواجًا في الإسلام إلّا أن ينصبا نفسيهما حاميين للمسيحية والمعتقدات الفارسية ليتمكنا من الدفاع عن دولتيهما، وليس عن دينيهما. ولو أن الإسلام بقي دينًا ولم يتعرض للبنية السياسية الإمبراطورية لما حاربته بيزنطية ولا فارس، ولكن لأن بنية الأمة السياسية الجديدة تناقض مناقضة تامة بنية الدولة الإمبراطورية الفردية فقد كان الصراع السياسي - لوجود منهجين سياسيين - محتَّمًا، ولأن الدعوة الإسلامية تسلب حماس المدافعين عن مظالم الدولة الفردية، فقد كان على الإمبراطورين أن يرفعا شعار الدين ليشكل الحماس الديني مناعة ضد الانجذاب إلى العدل الإسلامي.

وكما استخدمت الإمبراطوريتان الدين سلاحًا استخدم الأمويون والعباسيون نفس الطريقة في صراعهما الخارجي والداخلي. وفي الوقت الذي كان فيه القادة الأتراك يحاربون أوربا المسيحية كانوا في الوقت نفسه وتحت شعار "السنة" يحاربون الشيعة في إيران، والعكس صحيح.

وإذن فإن المواجهة العسكرية بين الإسلام وبين النصارى لم تكن مواجهة بين الدينين السماويين كما يحلو للبعض تسميتها، بل كانت بين المعنى الإمبراطوري وبين نظام الأمة بما فيها من نصارى ويهود وغيرهم. إن تلك المواجهة بالذات كانت الدليل الواضح على أن السياسة والسياسيين - مسيحيين ووثنيين ومسلمين أيضًا - هم الذين حولوا القضية إلى صراع ديني ضيق. ونحن نعرف أن الدين المسيحي أصلًا لم يهتم بالسياسة، فما لقيصر لقيصر وما لله لله،

لكن اعتناق القيصر للمسيحية حولها إلى تابع روماني مستَغل[١]. وعندما أصبحت المسيحية دولة فقدت أسسها. وعندما تحول الإسلام إلى دولة فقد ثوابته السياسية أيضًا. ولولا أن الإسلام منظومة واحدة، لأصبح دينًا فقط لا إسلاما.

ونحن نعرف أن دين فارس بقية من أديان ذهبت، ولم يعد منها إلّا الوثنية الصرف، ومع ذلك فقد استغل الأكاسرة هذه الوثنية البليدة لمحاربة الدعوة الإنسانية العالمية الشاملة. إن السياسة – وهذا شأنها دائمًا – ترفض الدعوة إلى الوحدة الإنسانية ذات الباقات العقائدية المتنوعة، وتفرّق بين الشعوب والأمم، وتمزق العلاقات الإنسانية تمزيقًا شديدًا وهكذا وقفت فارس وبيزنطية – لا نصارى روما ولا وثنيو فارس – أمام الإسلام. والدليل على ذلك أن مواطني "بيزنطية" و"فارس" كانوا – أثناء الجهاد من اجل الوحدة الإنسانية أيام الخلفاء الراشدين والفترات المشابهة لحكم الراشدين، ولما يشاهدون من العدل والمساواة – ينضمون إلى جانب الفاتحين المسلمين، **ويجاهدون معهم**، ويفضلونهم على طواغيت حكامهم. فلما تحول الجهاد إلى مجرد غنيمة انضم المواطن المسيحي إلى رئيس دولته، وشرع رمحًا ضد من سبق وقاتل معه.

وقد ذهب كثيرون إلى أن معنى الإسلام هو التسليم المطلق لرب العالمين! وهذا صحيح. لكن القرآن أيضًا يسمي الموحدين مسلمين، فنبيًّا الله إبراهيم ويعقوب مسلميْن ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ وأصول اليهودية إسلامية فيوسف يدعو الله: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ وملكة سبأ ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وأصول المسيحية قبل انحرافها إسلامية فحواريو عيسى يعلنون إيمانهم بالإسلام: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

إذن فالإسلام يعتبر الأديان السماوية ذات أصول إسلامية دخل عليها التحريف، فحاول إعادتها إلى النهج النقي فقاومته. وبهذه النظرة إلى الأديان

---

(١) يقول قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني: (أن المسيحية عندما دخلت روما لم تنصّر روما، ولكن المسيحية هي التي تروَّمت) (نقلًا من أبو الأعلى المودودي ص ١٢٦).

الأخرى ألغى الإسلام كل حواجز عالميته من طريق ليس فقط اعترافه بها بل باعتبارها جزءًا منه. من هنا كم يخسر الذين يعتبرون العالمية على أنها إكراه الآخرين على الدخول في دين الإسلام لا في حضارته وثقافته.

(٤)

في عام الفتح وقف النبي في المسجد الحرام معلنًا قطع العلاقة بين الماضي الجاهلي والحاضر الإسلامي، ماعدا سدانة البيت وسقاية الحاج (**ألا كل مأثرة أو دم أو مال يُدعى فهو تحت قدمي هاتين إلّا سدانة البيت وسقاية الحجيج**)[١].

ودعا إلى المساواة في كافة المجالات، وواجه قريشًا بترك الاستعلاء بالعصبية ودعاهم إلى الاعتزاز بالإسلام: (**يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء. الناس من آدم وآدم من تراب**). ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[٢].

وذكر بعض أحكام القتل فقال: (**إلا وقتيل الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا ففيه الدية مغلظة: مائة من الإبل، أربعون منها في بطونها أولادها**)[٣].

وأيَّد ما في الصحيفة مثل: لا يقتل مؤمن بكافر. أي كافر محارب لم يكن ضمن الأمة من دون الناس، ولم يكن تحت حمايتها. وثبَّت حق المواطن المسلم في إجارة الآخرين. وباختصار عزز خطابه يوم الفتح مواد الصحيفة. ولم يضف إليها إلّا ما يوافق المستجدات.

بدخوله مكة لم يفرض على الطلقاء الإسلام بل عفا عن محاربتهم له فأسلمت الغالبية وبقي البعض على وثنيتهم فلم يعترض عليهم وتركهم حتى آمنوا من أنفسهم بعد فترات[٤].

أكمل الرسول - بمعركة حنين - توحيد القبائل العربية في ظل الأمة التي تكفل لكل مواطنيها معتقداتهم الدينية، وهي الأمة التي سيسعى إليها خلفاؤه من بعده على ضوء ثوابته الإنسانية فتقيم نظامها على أساس **لا مركزي**، في ظل

---

(١) سيرة ابن هشام ٤ : ٥٤. ومختصر السيرة ص ٢٣٣.

(٢) مختصر السيرة ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٣) سيرة ابن هشام ٤ : ٥٤. ومختصر السيرة ٢٣٣.

(٤) انظر قصة صفوان بن أمية في سيرة ابن هشام ٤ : ٦٠ - وما بعدها.

حرية عقيدية كاملة، ومساواة عادلة. ولولا أن المصطلح لم يكن قد وجد لقلت في ظل دولة إسلامية علمانية تدعو إلى حرية العقيدة تبعًا لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1].

---

(١) ذلك أن العلمانية تحرر من الكهنوتية بالدرجة الأولى ورفض لكل إرهاب ديني أو أي إكراه عقيدي. وهي في جوهرها - قبل أن يلتوي بها الفهم العربي الناقص - لا تخرج من مفهوم الآية الكريمة السالفة الذكر، كما سيأتي في حينه.

(٥)

وفي "حجة الوداع" كرر الرسول المبادىء العامة للأمة الإسلامية وأعلن سلسلة من الإجراءات الهامة فأعلن المبادىء التالية:

* إن دماءكم وأموالك عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم.

* من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها.

* كل ربا موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلِمُون ولا تُظْلَمُون. قضى الله أنه لا ربا. (مجتمع المساواة).

* النسيء زيادةٌ في الكفر، يضلُّ به الذين كفروا، يحلُّونه عامًا ويحرِّمونه عامًا ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل الله.

* إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا. (بهذا الأمر قطع النسيء من الشهور نهائيا).

* إن لكم على نسائكم حقًا ولهن عليكم.

* استوصوا بالنساء خيرا.

* كل مسلم أخ للمسلم وإن المسلمين أخوة، فلا يحل لامرئ من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس، فلا تظلمن أنفسكم[١].

* أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك أدناك)[٢].

* ولا يجن جان على ولده[٣].

* لا تجني نفس على أخرى[٤].

* (إنّ الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث. والولد للفراش وللعاهر الحجر وحسابهم على الله، ومن ادعى إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير

---

(١) الحافظ المنذري: مختصر صحيح مسلم ١٠٧ - ١٠٨. وانظر مختصر السيرة ٢٩٨. وقد رويت الخطبة بعدة طرق وعدة روايات.

(٢) حجة الوداع ص ١٦٦. تأليف الإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير. تحقيق د. مصطفى عبد الواحد. الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م، دار القرآن الكريم، ألمانيا الغربية، شتوتغارت

(٣) نفسه ص ١٦٧.

(٤) نفسه ص ١٦٦.

مواليه فعليه لعنة الله)[١].

* ولا تنفق امرأة من بيتها إلّا بإذن زوجها فقيل: يا رسول الله ولا الطعام؟ قال: ذلك فضل أموالنا. ثم قال رسول الله: العارية مؤدّاة، والمنحة مردودة، والدين مقضي والزعيم غارم[٢].

* العارية مؤداة، والمنحة مردودة، والدين مقضي والزعيم غارم[٣].

* (لا تشركوا بالله شيئا،

* ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلّا بالحق،

* (ولا تزنوا ولا تسرقوا)[٤].

* (إن أمر عليكم عبد مجدع... يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا)[٥].

ومن على المنبر ابتدأ بأهله فأسقط ربا العباس كله وأسقط دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وأعلن نهاية الجاهلية وتصوراتها الاجتماعية (ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع)[٦] معلنًا بداية عهد جديد، محذرًا من العودة إلى الماضي: (ألا لا ترجعوا بعدي ضُلّالًا يضرب بعضكم رقاب بعض)[٧].

أشهد أمته عليها: (ألا هل بلغت؟)[٨] (قالوا نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت. فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس: اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات)[٩] ثم قال: (ألا ليبلغ الشاهد الغائب فلعل من

---

(١) حجة الوداع ص ١٦٨. عندما انتصرت قريش الطليقة ألغت هذا القرار عندما أنسب معاويةُ زيادَ ابن أبيه إليه. وقبول زياد بالانتماء على غير أبيه وذلك حق عليهما - بنص الحديث - غضب الله.

(٢) حجة الوداع ص ١٦٩ وهذا حديث ينقض حديث وجوب تولية القرشي وحده.

(٣) نفسه ص ١٦٩.

(٤) نفسه ص ١٦٦.

(٥) نفسه ص ١٦٥. والخطبة موجودة متفرقة بأسانيدها في نفس الكتاب من ص ١٦١ إلى ١٧٣.

(٦) مختصر صحيح مسلم: القسم الثالث ١٠٨ - ١٠٩.

(٧) حجة الوداع ص ١٦٣.

(٨) نفسه ص ١٦٣.

(٩) مختصر صحيح مسلم: القسم الثالث ١٠٨ - ١٠٩.

لم يبلغه يكون أوعى له من بعض من سمعه)[١].

نقل المسؤولية إلى أمته وما لبث أن بدأ به مرضه.

*

خلال تلك الوقفات الخمس وضعت حياة الرسول - أعماله وأحاديثه - معالم الطريق للأمة لتقيم ضمن هذه الثوابت - أي المبادىء العامة - آليتها بالشكل الذي تريد. أما التفاصيل والمستجدات فمتروكة لحاكمية الإنسان. أي أنه وضع مبادئ شريعة الله ورسوله وفق أسس رفيعة المستوى.

وإذا كانت بيعة العقبة هي البداية الموفقة فقد كانت خطبته عام حجة الوداع - التي سميت أيضًا خطبة البلاغ وخطبة حجة الإسلام[٢] - هي الخاتمة الرائعة لسلسلة من الإنجازات عبر المؤاخاة، ووثيقة الصحيفة، وخطبة عام الفتح، أكدت كلها على حقوق الإنسان وحاكميته، كما ستشكل رسائله إلى الملوك بدء الدعوة العالمية.

---

(١) حجة الوداع ص ١٦٣.
(٢) نفسه ص ٧.

الفصل الثاني

مبادئ الأمة

إن الأمر الإلّهي يوجب تنظيم أمر الأمة المسلمة الداعية إلى الخير؟ وأن هذه الأمة حرة في اختيار الشكل الذي تريد بشرط أن يقوم على الثوابت السياسية كـ«القيادة الجماعية الشورية» في الأمر، والعدل في المال و...و إلخ. فإذا قام نظام - مهما كان اسمه - على تلك الثوابت، فإن الاسم لا يغير من الأمر شيئا.. وأي نظام - حتى ولو كان اسمه خلافة - لم يقم على ذلك فليس من حكم الإسلام في شيء مهما لبس من أردية الدين.

(١)

الدين والإسلام

• الثنائية الثابتة

فرغ النبي – كما رأينا – من تكوين **الأمة من دون الناس**، وشرع للمسلمين دينًا يتعبدون به، وإسلامًا يعترف بتعدد الأديان الأخرى في ظل مواطنة متساوية الحقوق. وبقي علينا أن ندرس بقية الثوابت التي تضع الإطار الكامل لهذه الأمة. ولكن قبل ذلك علينا أن نتحدث عن قضية معقدة يجب الفصل فيها قبل الاستمرار في الحديث لما تسببه من مداخلات شديدة، وإرباك ذهني كان سببًا في تعطيل الإبداع عند المسلمين. هذه القضية هي مصطلح **الدين** ومصطلح **الإسلام**. فما هو الإسلام؟ وما هو الدين؟ وهل هناك فرق بين دين وإسلام؟ وإذا كان كذلك، فهل تمّ التعامل مع الدين بدون إسلام.؟

بدون معرفة الرد على هذه التساؤلات لن نتمكن من معرفة كيف تم استخدام الدين لصالح الدولة الإمبراطورية الفردية، ولن نعرف كيف تم التعامل مع الدين بدون إسلام. وإذن فلا بد من معرفة حقيقة الدين، وحقيقة الإسلام.

حقيقة الدين باختصار هو ما يعتقده المرء حقًا أو باطلًا. إنه عقيدة روحية جوانية صحيحة أو مريضة. ومن هنا سمى القرآن معتقدات الكافرين دينًا: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ. . .لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾.

وحقيقة الإسلام هو ثقافة شاملة عالمية ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾. أي ثقافته وروحانياته. وعندما اكتملت الرسالة وبدأت الدعوة العالمية أنزل الله سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ ولو نزلت الآية قبل اكتمال الدعوة لكان الإسلام مجرد دين جواني داخلي لا يحمل ثقافة إنسانية عالمية.

فالإسلام إذن يعني حضارة وثقافة ودين وتسليم. وهو غير الإيمان ولذلك قال الله: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ فالإسلام هو الإطار

الشامل لأمة المدينة وميثاق أمة المدينة، بما فيها من أديان ووثنيات فمن دخل في الإسلام ولو محتفظًا بدينه فهو من رعايا الأمة. أما الدين الإسلامي فهو خاص بالمسلمين، كما أن النصرانية خاصة بالنصارى، وعليه فنظام المدينة كان إسلاميًا ودينيًا معًا: إسلاميًّا من حيث الثقافة والحضارة والمواطنة الإنسانية المتعددة وكفالة حرية كل دين، وكان النبي يحكم بشرعة كل دين عندما يرجع إليه المتخاصمون من غير المسلمين.

وقد سمى الله سبحانه القرآن ذكر ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾. والقرآن - الذكر هو ثقافة الإسلام. وإذا تدبرت القرآن وجدت الحديث عن ثقافته تفوق الحديث عن شعائر الجوانية. فالقرآن الذكر هو المعرفة ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهذا <u>**الذكر - المعرفة**</u> عبارة عن ثقافة عالمية ذات رسالة إنسانية خالدة تستهدف خير البشر: كل البشر، وسعادة الإنسانية: كل الإنسانية. لا ترغم أحدًا على قبولها، ولا تفرض رسالتها بالقوة، وإنما سبيلها الإقناع بالموعظة الحسنة لمن يريد أن يستقيم ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ○ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ وضع ما شئت من خطوط تحت هذه الآية الكريمة للتأكيد على رحابة هذه الثقافة، وسعة آفاقها، وعدم فرضها على الناس بالقوة. الإسلام يعرض هنا ذكره ومعرفته على الناس فمن أراد أن يستقيم فليأخذ بها، ومن رغب عنها فهو حر ليس عليه حساب ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ○ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾.

ولمزيد من التوضيح نستعير ما كتبه الفيلسوف الرئيس" علي عزت بيكو فيتش" حول هذه النقطة ليتضح المراد بشكل أكثر إضاءة. قال:

(كان [محمد] يذهب إلي "غار حراء" ليتعبَّد، ولكنه كان يعود في كل مرة إلى المدينة الكافرة "مكة" لكي يؤدي رسالته. ومع ذلك، فإن كل ما حدث في مكة لا يمكن وصفه بأنه الإسلام، لأن الإسلام اكتمل وبلغ ذروته في المدينة. لقد كان "محمد" في "غار حراء" صائمًا متنسكًا متصوفًا حنيفيًا. وكان في "مكة" مبشرًا بفكرة دينية. أما في "المدينة" فقد أصبح داعية إلى الفكرة الإسلامية. إن الرسالة التي حملها "محمد" ﷺ اكتملت وتبلورت في "المدينة" فهناك وليس في "مكة" كانت بداية ومصدر النظام الإسلامي

الاجتماعي كله. كان لا بدَّ "لمحمد" أن يعود من "الغار" فلو أنه لم يعد لبقي حنيفيًا، ولكنه عاد من الغار وشرع يدعو إلى الإسلام، وهكذا تم الامتزاج بين العالم الجواني وعالم الواقع، بين التنسك والعقل، بين التأمل والنشاط)[١].

ومعنى ذلك أن الدين لا يؤثر في العالم إلّا عندما يصبح هو نفسه دنيويًا[٢]. وعندما يتقبل الدينُ عالمَ الواقع يصبح: إسلاما[٣]. وإذن فهناك شيء اسمه الدين، وهناك شيء اسمه: الإسلام. والدين بغير الإسلام دين مجرد، وعندما يخرج من إسلامه يفقد أدوات دفاعه فيصبح فريسةً سهلة للكهنوت، ومطيةً ذلولًا للترويجات المضللة، بينما "الدين - الإسلام" رسالةُ حياة. وهذا ما عملته الدول الفردية الإمبراطورية بالضبط عندما نزعت الإسلام من الدين. ومن ثم حكمت بالكهنوت. بالترويجات التضليلية التي تلقفناها بالقبول.

إن العبادات كالصلاة والزكاة والحج قائمة اليوم كما كانت بالأمس؛ بل أشد مما كانت بالأمس؛ فالمساجد مكتظة بالمصلين بين قائم وراكع وساجد، والزكاة يدفعها المستضعفون بدون تحايل فيملأون خزائن الدول الظالمة. وما تزال "مكة" تستقبل الحجاج من كل فج عميق. وكل الشعارات العبادية ما تزال على عهدها منذ أن ارتفع صوت الدين. وإذن فوضع المسلمين اليوم من ناحية الدين المجرد - أي الدين بدون إسلام - ليس بأقل من وضعهم في العهود القديمة.[٤] فالعبادة هي العبادة، والشعارات هي الشعارات. لكن الذي تغير هو أن الحكم أصبح بدون إسلام، بدون الثنائية. أي مجرد شعارات فقدت نبضها وإشعاعها. لقد أخل الحكام بثنائيته المتحركة، فتحولت إلى هياكل بدون روح: المساجد تحولت إلى وعظ رتيب، والصلاة إلى مجرد وظيفة، والزكاة إلى ينبوع يحتكره من ليست له. تم فصل الثنائية فبقي الدين المجرد قائمًا... وضاع الجانب الثاني: الإسلام - الحضارة.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٢٧٩. وينصح المؤلف للمزيد من دراسة الإسلام والدين بمطالعة هذا الكتاب؛ ففيه ما يروي ظمأ الباحث عن هذين الموضوعين.

(٢) نفسه ص ٢٧٨.

(٣) نفسه ص ٢٧٩.

(٤) انظر أيضًا دستور أمة الإسلام ص ٢٢. وينفي الدكتور في نفس الصفحة أن يكون هناك سلف صالح وسلف طالح إنما أجيال من البشر يتوالى بعضها في إثر بعض، وفي كل جيل صالح وطالح.

من هنا نجد أنفسنا ملزمين بتأكيد ضرورة التفريق بين الدين المجرد وبين الإسلام، ثم بين الدين والكهنوت. إذ إن الدين المجرد تهويمة روحية دائرة داخل النفس وحناياها. والإسلام ثقافة شاملة عامة تربط المسلمين بضوابط وثوابت إنسانية رفيعة المستوى، والكهنوتية هي الوثنية في ثوب جديد.

وعليه فإن عدم التفريق بين هذه الحقائق قد جعل الناس يضطربون في معرفة ما حدث في الماضي، ويتعثرون في بناء النهضة في الحاضر، ويعشون عن رؤية المستقبل. وبهذه الرؤية المفقودة يكرر المسلم ماضيه بكل تأكيد. لقد سجد الأقدمون للصنم الوثني نتيجة غبش الرؤية الروحية، وسجدوا للصنم السياسي نتيجة لغبش الرؤية السياسية؛ وفي الحاضر يكررون نفس العبادة في ذات أماكن الضلال والتضليل. أي أن الفكر السياسي الإسلامي ما يزال داخل النفق الوثني السياسي نفسه في ضحى يقظة يزعمونها جديدة.

ذلك أنه في مناخ التضليل الديني يمكن بسهولة تبديل كل النظريات الرائعة قديمًا وحديثًا. وما حدث للخلافة والشورى يحدث الآن وبنفس القسوة للنظريات الرائعة كالعلمانية والديمقراطية والاشتراكية.



في الوقت الذي كان فيه الرسول يبني الأمة من الناحية الإسلامية، اهتم - وبموازنة كاملة - بالدين، فشرع التوحيد والصلاة والحج والصيام ومكارم الأخلاق إلخ. وقد تبدو هذه كلها - في ظاهرها - تشريعات روحية صرفة إلّا أن لها - وهي كذلك - معنى حياتيًا آخر؛ فالصلاة على خمس فترات فيها وضوء وصف صفوف وقيام وركوع يشبه التدريب العسكري، وهي كما يقول عزت "بيكوفيتش" - :

(ليست تأملًا صوفيًا فحسب بل نشاطًا عمليًا أيضًا. يوجد بالتأكيد شيء من روح العسكرية في الوضوء فجرًا بالماء البارد، وفي صفوف الصلاة المتلاحمة. ولم يغب هذا المعنى عن ذهن واحد من دوريات استطلاع جيش الفرس قبل معركة القادسية عندما رأى الجنود متراصين في صفوف لصلاة الفجر، فقال لقائده: "أنظر إلى جيش المسلمين. إنهم يؤدون تدريباتهم العسكرية اليومية" والحركات الخارجية للصلاة بسيطة إلى حد ما، ولكنها

تشمل جميع أعضاء الجسم تقريبًا. إن خمس صلوات في اليوم مع الوضوء - أو الغسل - أولها يجب أداؤه قبل بزوغ الشمس، والأخيرة في المساء - وسيلة فعّالة ضد الخمول والاسترخاء)[1].

ومن الناحية العلمية فلكون الصلاة قائمة على مواقيت مختلفة في اليوم، والمواقيت تعتمد على حقائق علم الفلك فقد فتح ذلك للمسلمين طريق غزو الفضاء. ويقول عزت بيكوفبتش إن علم الفلك كان مزدهرًا في نهر الفرات قبل الإسلام لكن (**التوحيد الإسلامي والعقلانية الإسلامية استطاعت أن تحول علم التنجيم إلى علم فلك)**[2] وكان من أخص خصائص مدرسة بغداد لعلم الفلك - كما يقول: سيديلوت" Sedillot روحها العلمية و(**ألّا تقبل شيئًا كأمر ثابت ما لم يتم التحقق منه عن طريق الملاحظة)**[3].

ومعنى ذلك أنه لولا الإسلام لما استطاع الصابئيون أن يبدعوا في علم الفلك فالإسلام - باعتبارهم مواطنيه - قد أتاح لهم الحرية الكاملة في النظر إليها، وعلم الفلك وهو علم إسلامي يدين بالفضل لهم فقد كان توجههم قبل الإسلام إلى التنجيم باعتبارهم عبدة النجوم. ولكن الإسلام بفضل الصلاة وارتباطها بالمواقيت حول التنجيم إلى علم فأبدع الصابئيون في هذا الاتجاه[4].

ومن هنا كانت ملاحظة عزت بيكوفيتش مصيبة كل الإصابة عندما قال:

(إذا وضعنا الأمر في أبسط صوره.. لوجدنا أن المجتمع المسلم، بدون أن يمارس أي شيء سوى هذه الأعمدة الخمسة للإسلام، يجب عليه أن يبلغ حدًّا أدنى من الحضارة. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يكون مسلمًا ويبقى متخلفًا)[5].

فمن الضلال البعيد إذن القول بأن الإسلام ثنائية منفصلة. إنها مندمجة،

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٢٩٣ - ٢٩٤. وقد توسع المؤلف في تبيين الثنائية فمن يريد التوسع في المعرفة فعليه بمراجعة ذلك الحديث.

(٢) نفسه ص ٣١٠.

(٣) نقلًا عن الإسلام بين الشرق والغرب ص ٣١٠ - ٣١١.

(٤) في علم الكلام ١: ٧٤.

(٥) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٣١٠.

وكل منها مكمل للأخر. ذلك أن الإسلام - كما يقول "لويس ماسينيون" (**هو إرادة العيش المشتركة**) وكما يقول عنه "غارديه" أنه (**بحق من الناحية التاريخية الثابتة والأكيدة دين وثقافة وحضارة**)[١]. ووضع "علي عزت بيكوفيتش" فصلًا كاملًا عن هذه **الثنائية - الواحدة** في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب" سماه: (**ثنائية أعمدة الإسلام الخمسة**)[٢] وأطلق على كل وحدة: (**الوحدة ثنائية القطب**)[٣].

إن مبادئ نظام الأمة لم تقتصر على العبادات وإنما شملت المعاملات الداخلية والخارجية:

(**كمثل الأحكام المتعلقة بالعمل على استتباب الأمن كالحدود والتعزير والقصاص وقواعد نظام الأسرة ومبادئ الاقتصاد والمعاملات المالية ومنع كل أنواع الظلم، وأوجب إنصاف المظلوم ورعاية الصالح العام وحماية الحريات، وكقواعد الحرب والسلم وإبرام المعاهدات**)[٤].

واهتم بالنواحي الاجتماعية فأكد المساواة بين البشر جميعًا، وحسَّن من حال الضعفاء والمساكين ورفع من شأن المرأة حتى جعل الجنة وهي غاية المسلم الأخيرة تحت أقدام الأمهات، ونظم الزواج والطلاق و(**أخذ واجب الثأر من الأقارب وجعله على عاتق الأمة أي أنه حوله من ثأر إلى عقوبة**)[٥].

وفي الناحية الاقتصادية قارب ما بين الطبقات من تفاوت وحرَّم الربا، وفرض الزكاة لصالح الفقير، ومنع اكتناز الذهب.

فالإسلام إذن ليس دينًا مجردًا جوانيًا فقط، ولكنه منهج حياة يفسح في خريطته للاجتهاد مجالًا أوسع من الثوابت. وحتى ما يبدو أنه دين مجرد صرف فإنه كما رأينا ليس كذلك إذ تحتل "ثنائيته المتحدة" مكانًا يبعدها عن الدين

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٨.
(٢) نفسه ص ٢٩٣.
(٣) نفسه ص ٢٩٣.
(٤) رؤية إسلامية لنظرية الدولة ص ٥. تأليف الشيخ عبد الله جاب الله رئيس حركة النهضة الإسلامية بالجزائر. منشورات حركة النهضة الإسلامية. محاضرة ألقيت يوم ١٩٩٥/٥/٣١.
(٥) مقدمة في صدر الإسلام ص ٣٨.

المجرد. وعلى هذا الأساس صاغ الإسلام المجتمع صياغة أخرى لا تقوم على عصبية قبلية ولا عرقية ولا جاهلية، ولا دين مجرد جواني. ومن العجيب بعد ذلك أن يتجمد هذا الدين مع ما فيه من حيوية وانبعاث.

وقد أوضحت الثوابت كل ذلك وأناطت تحقيقه بالأمة. لكن المشرعين من فقهاء السلطة أناطوا كل ذلك بفرد واحد فخالفوا الله ورسوله بحسن نية أو بغير حسن نية. لأن ما شرّعوه كان تكريسًا للفردية والرجوع إلى أنظمة ما قبل الإسلام، فساهموا في خلق دولة فردية إمبراطورية مصبوغة بالدين لتخدم أغراض المستبدين. وإن الإنسان ليصاب بالأسى الشديد عندما يجد هذا الدين قد جرد من إسلامه، أي من ثقافته وحضارته، واستبدل بنظام قديم عتيق.

(٢)
مبدأ الشرعية

وأحاط الإسلام نظام (**الأمة من دون الناس**) بمبدأ جديد لم تعرفه البشرية هو "مبدأ الشرعية" أو **مبدأ خضوع الدولة للقانون**. وأساس تقرير هذا المبدأ في الإسلام كما يقول الدكتور العواء:

(أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) التي جاء بها الوحي في القرآن أو السنة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة).

ويقول:

(ولقد سبقت "الدولة الإسلامية" في الوجود صورًا عديدة من المجتمعات السياسية، أقام بعضها حضارات لا تزال ماثلة حتى اليوم. ومع ذلك فإن أيًّا من المجتمعات لم يعرف "مبدأ الشرعية" أو "مبدأ خضوع الدولة للقانون" فلا نجد له في التراث القانوني لهذه المجتمعات ذكرًا، ولا نلمس له في تاريخها السياسي أثرًا. وإنما كان القانون في بعض هذه المجتمعات هو إرادة الحاكم الفرد الذي يخضع له الجميع، ولا تملك سلطة أن تخضعه أو تسائله. كذلك كانت الحال في «مصر الفرعونية» و«فارس» وغيرهما، وكان القانون في بعض آخر من هذه المجتمعات تعبيرًا طبقيًا عن إرادة طبقة ما تستأثر في البنيان الاجتماعي بالنفوذ والسلطان، وتخضع لها سائر طبقات المجتمع الأخرى وتلتزم بما يصدر عنها(*))[١].

ويزيد الدكتور "توفيق الشاوي" الصورة إيضاحًا فيقول:

(معنى سيادة الشريعة هو تقييد سلطة المشروع الوضعي وحماية الأفراد

(*) قارن: أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي، الحريات العامة، الاسكندرية ١٩٧٥ ص: ١٢ - ١٣ و١٥.

(١) في النظام السياسي للدولة الإسلامية ص: ٢٢ - ٢٣ طبعة دار الشروق الأولى ١٤١٠ - ١٩٨٩ - القاهرة.

والمجتمع من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم)[١] .

وإذن فهناك حماية الحماية إن صح التعبير. أي حماية القانون نفسه من أن يتحوّل إلى تسلط، وإلى انحراف تسنّهُ القوانين الظالمة. والفرق بين مبدأ الشرعية أو سيادة الشريعة، وبين سيادة القانون - كما نفهمه في عالمنا العربي - هو:

(أن مبدأ سيادة القانون معناه حماية الأفراد والمجتمع من مخالفات مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التي أصدرتها السلطات المختصة في الدولة، ويبقى الباب مفتوحًا للحكام لإصدار القوانين الوضعية التي تعطي استبداده وطغيانه وانحرافاته صورة قانونية)[٢] .

لكن مبدأ الشرعية يكبح:

(جماح هذا التشريع الذي تصنعه الدولة.. وتفرض عليه حدودًا وقيودًا تمنعه من أن يكون وسيلة للفساد والطغيان)[٣] . وهو أيضًا:

(يحمي الناس من نزوات الحكام الذين يثبون إلى السلطة بطريق غير مشروع)[٤] .

ولهذا فصل الإسلام بين السلطات فصلًا واضحًا. ويعتبر - كما لاحظ بعمق الدكتور السنهوري:

(مبدأ فصل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية حجر الأساس في النظم الدستورية الحديثة.. إن مبدأ فصل السلطات أساس نظام الحكم الإسلامي)[٥] .

ويعتبره د. توفيق الشاوي:

---

(١) سيادة الشريعة الإسلامية في مصر: ص ١٤. الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧. الزهراء للإعلام العربي - القاهرة.

(٢) نفسه ص ١٤.

(٣) نفسه ص ١٥.

(٤) نفسه ص ٤١.

(٥) فقه الخلافة ص ٦٤ - ٦٥.

(حجر الزاوية في نظام الحكم الإسلامي سواء من الناحية النظرية أو الناحية العملية، وهو أهم أصل من أصول نظام الحكم في الإسلام)[١].

وهذا الفصل، كما يقول الدكتور الشاوي:

(يكفل استقلال التشريع عن سلطة الحكومة وجميع الأجهزة السياسية في الدولة؛ لأنه يُستمد من المصادر الأساسية وهي القرآن والسنة، والإجماع والاجتهاد التي لا تسمح الشريعة للحكام بالتدخل فيها)[٢].

إذن فمبدأ الشرعية كان جديدًا. لقد كان هناك أنظمة وقوانين عرفتها "روما" و"فارس" ومن قبلهما "سومر" و"آشور" ولكنها لا تعرف مبدأ الشرعية. فالدول القديمة لكي تحافظ على قوانينها جعلت من الكهنوتية حارسها وحاميها، **وكان** لوح "سومر" الإداري القاضي بمنح الملك "جلجامش" مفاتيح الأقاليم الأربعة من الآلهة "شمس" هو المهد الذي ولدت فيه الفردية في نفس الوقت الذي ولدت فيه الكهنوتية[٣] فكلاهما توأم لمخلوق ترعرع في ظل كهف مظلم ما يزال يستمد وجوده منه، متمثلًا في بقاء الأقوى حتى اليوم. ذلك أن بين الفردية والكهنوتية تلازم ثابت لأن الحكم الفردي فكرة غير طبيعية لا يمكن تبريره إلّا بمنهج الأسطورة. ولهذا كان الكهنة هم الذين تولوا ترسيخ الفردية، ومن ثم ضمنوا لأنفسهم المقام الثاني منذ أول دولة فردية عرفها التاريخ (دولة سومر) واستمرت بعد ذلك تتناسل بنفس النوعية في أنظمة أشورية ورومانية، وأموية وعباسية إلخ مؤكدة تلاحمها، ولسوء حظ البشرية أن هذا التلاحم الثنائي قد تعزز بالقوة والمال لاستمرار الهيمنة على المستضعفين في الأرض. إن تاريخ التراث القانوني القديم الذي تم العثور عليه يتحدث عن كل ذلك بلهجة القوة ضمن كهنوت آلهة متعددة تفرض الخير والشر في منطق مجنون.

وفي تاريخ الإسلام أدى سقوط العمل "بمبدأ الشرعية" من التعامل في الدول الإسلامية إلى إحلال التضليل الديني محله. ومن ثم يمكن القول بأن مبدأ الشرعية لو استمر لحمى القانون من عبث الحكام، ولحمى الحكام من فقه

---

(١) سيادة الشريعة ص ٦١.
(٢) نفسه ص ٥٣.
(٣) الإسلام في الأسر ص ٧٩. الطبعة الثانية دمشق شباط/ فبراير ١٩٩٥ كتاب الناقد.

علماء السلطة، ولحمى علماء السلطة من زيغ التضليل. ولو حوفظ على هذا المبدأ العظيم لما استعلنت الفردية، ولما استوثق الكهنوت، ولما كان هذا الحصاد العقيم والمقيت.

(٣)
أمة مسؤولة

حمّل الإسلام (**أمة من دون الناس**) المسؤولية المباشرة في الشؤون العامة والخاصة على السواء، على خلاف ما كان مألوفًا. ذلك أن **المسؤولية** في الدولة القديمة كانت تقع على الحاكم وحده، لكن الإسلام لأول مرة وضعها على الأمة مباشرة.

نستطيع منذ البداية أن نقول أن القرآن الكريم، والأحاديث الصحيحة، والصحيفة الدستورية، وخطبتي الفتح وعام الوداع صريحة في تحديد هذه المسؤولية. ومن أجل تحمل هذه **المسؤولية - الأمانة**، اهتم الإسلام ببناء **الأمة** - لا بناء **الدولة** - لتتقوى وتتأهل لحملها بجدارة. ولذلك أعدَّها إعدادًا يتناسب وعظيم ما ستحمله، وشديد ما ستلاقيه. ولولا هذا البناء المتماسك والإعداد المتين لما تمكنت من الصمود والاحتفاظ بنفسها أمام الاجتياحات الداخلية والأعاصير الخارجية عبر تاريخها كله. لقد ذهبت **الأمة والدولة** الرومانية معًا، وتساقطت **الدول** الإسلامية الواحدة بعد الأخرى، لكن **الأمة** الإسلامية صمدت لكل الجوائح. وهذا وحده دليل حاسم على أن القرآن الكريم قد أسس الأمة على قواعد متينة، وأحسن البناء، وأنه هو الذي حفظها من الانقراض.

من هنا وضعت الآيات الكريمة المسؤولية على كاهل الأمة بالدرجة الأولى انطلاقًا من أن الله تعالى - ضمن آيات صريحة - يعتبر البشر - كل البشر - خلائفه على الأرض، فهم المسؤولون عن رسالته، الأمينون على أدائها. ومن بين هذه الخلائف أمة تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ولأن القوانين هي وسائل لإسعاد الأمة، فالأمة هي المسؤولة الحقيقية عن وسائل إسعاد نفسها. وحسب نصوص "القرآن الكريم" لا نجد آيات تتحدث عن مسؤولية دولة، وإنما تتحدث عن مسؤولية جماعية لخلق مجتمع عادل ومتكافئ.

وهذه الأمة ليست مسؤولة عن حماية المجتمع فقط، بل ومسؤولة عن انحرافه إن وقع أيضًا. فالقرآن - بحكم جماعية المسؤولية - يحملها هذا الواجب في الحالة الإيجابية ويحملها في الحالة السلبية، فهو يحملها المسؤولية لتحقيق مبادئه، كما يحملها نفس المسؤولية عندما تتخلى عن حماية هذه المبادىء، ويعتبر المسؤولية في كلا الحالتين مسؤولية جماعية ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ . . ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ . . . ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ فالخطاب هنا يحمل **(أولئك الجماعة)** مسؤولية التخلي. ومن الواضح أن التكفير هنا لا يعني الكفر بالعقيدة كاملة بقدر ما يعني الكفر بالمسؤولية. فالإسلام إذن يحمل الجماعة مسؤولية العمل الإيجابي والعمل السلبي. وبهذه المسؤولية شكل المسلمون إدارتهم الراشدة وفق الطريقة التي تتطلبها مسؤوليتهم ووفق ظروفهم.

بهذه المسؤولية حصلت نقلة تاريخية لم تعرف من قبل، إذ كانت المسؤولية قبل ذلك تقع على عاتق رئيس الدولة وحده؛ فجاء الإسلام فنقل المسؤولية من **فرد** إلى **جماعة**. ولم ينتقل الرسول الكريم إلى الرفيق الأعلى إلّا وهذه الأمة - عبر **قيادتها الجماعية** ووفق ثوابتها، أو قريبًا من ثوابتها - تتولى مسؤوليتها يوم السقيفة بكفاءة مناسبة. ولولا ذلك الإعداد لما تمكنت من تحمل مسؤوليتها بذلك الشكل المذهل في تلك اللحظات الحرجة المدلهمة.

ما هي طبيعة هذه المسؤولية؟

حددها "القرآن الكريم" بالآية الكريمة ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وأمر بتطبيقها على مرحلتين:

الأولى: مرحلة الدعوة إلى الخير، وهي مرحلة تبليغ.

والثانية: مرحلة الأمر بالمعروف - بعد أن تكون قد استبانت الدعوة وتوضحت - وهي مرحلة تنفيذ.

فالأمة إذن تتحمل مسؤولية الدعوة، ومسؤولية التنفيذ معًا. وكلمة **(يأمرون بالمعروف)** التي جاءت بعد كلمة **(يدعون)** موجهة للأمة فهي تأكيد على دورها القيادي. أي أن الأمة هي التي تتولى المسؤولية كلها وهي التي تُخضع آلية

التنفيذ لسلطتها؛ فهي - بهذا المعنى - مصدر السلطات. أو كما يقول "محمد رشيد رضا" أن من قواعد الإسلام: **(أن سلطة الأمة لها)**[(١)].

على أن بعض العلماء استدل بأية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ على وجوب إقامة الدولة. مع أن الآية قد لا تعني ذلك، فالأمر بالمعروف مسؤولية خاصة أيضًا. ومن ثم يخطئ كثيرون من الباحثين الإسلاميين عندما يركزون على أن الدولة غاية، وليست وسيلة؛ لأنهم في هذا المساق مضطرون إلى القول بأنها واجبة وجوبًا دينيًا وليس عقليًا.

المهم في بحثنا هذا هو أن هذه **الأمة المسؤولة** هي التي تطبق قواعد العدل وتحرسه وتدافع عنه وتناضل دونه. وقد حددت الآية الكريمة هذه المهمة بدقة متناهية ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾.

وليس مستغربًا بعد ذلك الإعداد أن تصيغ الأمة "يوم السقيفة" مستقبلها السياسي صياغة لم يسبقها مثال من أمثلة الحكم المعروفة آنذاك بالرغم مما اعتراها من أخطاء ما يمكن تسميتها بأخطاء التجربة الأولى.

---

(١) رضا: الخلافة ص: ٩. الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٤٠٨/١٩٨٨.

(٤)

قيادة جماعية

ولأن الأمة هي المسؤولة فمن الطبيعي أن يكون جوهر وشكل قيادتها التنفيذية جماعية. ولن يجد الإنسان صعوبة في العثور على التوجيه الإلّهي لخلق آلية جماعية تقود الأمة وتطبق الثوابت. فالقرآن الكريم في كل خطابه السياسي لم يتحدث عن قيادة فردية، ولكنه تحدث عن قيادة جماعية، ومن هنا لم يستعمل القرآن الكريم **ولي الأمر** بصيغة المفرد أبدًا، بل استخدم **أولي الأمر** بصيغة الجمع دائمًا. قال سبحانه وتعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ ولم يقل **وولي الأمر** منكم، وبموجب هذا الأمر الإلّهي شكلت الأمة قيادتها الجماعية غداة انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى[1].

على أن البعض يتخذ من هذه الآية ومن آية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ دليلًا على وجوب خلق الدولة دينيًا، وليس فيها ما يدل على ذلك. فالخطاب موجه إلى الأمة لتأمر وتنهى، فهي إذن الحاكمة. والآية الثانية موجهة إلى الأمة أيضًا في وجوب طاعة الله والرسول فيما قد أقر وفيما سيستنبط. ولهذا لم يقل ولتكن منكم دولة. وإنما قال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ وهذه الأمة لها الحق في أن تسمي تنظيمها دولة أو غير دولة ما دامت تحقق ثوابتها، لكنها على كل حال ثوابت تغاير قواعد الدولة المتعارف عليها في القديم وفيما قبل عالم الديمقراطية الذي اقترب كثيرًا من مفهوم نظام الأمة الإسلامي. فالدولة وسيلة وليست غاية.

---

(١) بالرغم من أن هناك أبحاثًا حديثة وجيدة لبعض القيادات الإسلامية المعاصرة، إلا أنها لم تفطن لكلمة أولي الأمر باستثناء الإمام محمد رشيد رضا. وأراني أخالف الشيخ عبد الله جاب الله في تفسير أولي الأمر عندما قال: (**أن الإسلام يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة**) (رؤية إسلامية ص ١٢). وهو تعبير درج عليه المعاصرون بدون أن يدركوا معنى الفردية فيه. كما أخالف الشيخ مصطفى شلبي في ما ينسبه من صلاحيات لولاة الأمور عندما قال (**وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على التشريع أو بمعونة العلماء إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه**) (نقلًا من كتاب رؤية إسلامية ص ١٤) فأنت ترى أن الكتاب الإسلاميين لم يدركوا وهم يستخدمون هذه التعبيرات أنهم يرسون فكرة الفردية في التشريع السياسي.

وربما جاء اعتقاد القائلين بوجوب الدولة دينيًا نتيجة اعتقادهم بوجوب نصب إمام دينيًا. فالغرض من إيجاب الدولة كان إيجاب نصب قائم بالأمر عادلًا أو غشومًا.

كما أن معظم العلماء ذهبوا إلى أن الخطاب الموجّه إلى **أولي الأمر** لا يحمل معنى القيادة الجماعية، ولكن يعني جميع ولاة الأمور الذين سيحكمون بالتتابع عبر التاريخ. غير أن هذا الفهم مردود بالآية الثانية الأوضح دلالة والموجهة إلى المسلمين أيام الرسول نفسه ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ **فالآية هنا تتحدث عن قيادة جماعية في زمن محدد بدليل أن الذي** يستنبط الحل هو واحد من أولي الأمر الموجودين آنذاك، فإذا أضفنا أن الخطاب يوجب مشاركة الرسول - عليه الصلاة - غيره؛ فمشاركة غير النبي أوجب. والحق أن المغالطة في تفسير الآية لا يسعفه الفهم اللغوي ولا بقية التأويلات. لأن مجرد التسليم بوجوب الشورى في القضايا العامة يسلمنا تلقائيًا بحق القيادة الجماعية. **فأولي الأمر** مرتبط بالأكثرية (الشورى) ارتباطًا عضويًا، كما أن قيادة **أولي الأمر** مرتبطة بالأفراد (المستشارين) ارتباطًا عضويًا. والحق أن توجيه القرآن خطابه إلى القيادة الجماعية ناصع البيان لا يحتاج إلى تطويل في الشرح والتبيان. وإذا كان هناك توجيه أوضح من هذا التوجيه فهو هذا لا سواه[1]. "فالشيخ" محمد متولي الشعراوي قد لاحظ أن الآية لم تعط للولاة طاعة ذاتية فقال: (**إن ولي الأمر لا طاعة له في ذاته، وإنما طاعته من باطن طاعة الله وطاعة الرسول فإذا انخرم عن شيء من طاعة الله وطاعة الرسول يبقى ليس له طاعة. ولو قال أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أولي الأمر كان يعطي لها طاعة ذاتية**)[2].

وكان العلامة «محمد رشيد رضا» قد أدرك معنى الخطاب القرآني فقال إن

---

(1) هذا الأمر كان معروفًا عند بعض العلماء، لكن صداه ضاع وسط تيار آخر صاخب وهائج. وممن قال به من المتقدمين العلامة «الرازي» الذي يقول أن الرئاسة العامة هي حق الأمة و«النيسابوري» وغيرهما. ومن المتأخرين الإمام «محمد عبده». (الخلافة لمحمد رشيد رضا ص ٢٢).

(2) الشعراوي: المختار من تفسير القرآن العظيم ص ٨٥.

"القرآن" لا يخاطب في كل الأحكام الشرعية فردًا معينًا ولكنه: (**يخاطب جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرعها حتى أحكام القتال ونحوها من الأمور العامة التي لا تتعلق بالأفراد.. وقد أمر بطاعة أولي الأمر وهو الجماعة لا ولي الأمر. وذلك أن ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه**)[١].

ومع ذلك فقد قرأت السنية السياسية أولي الأمر بمعنى أولي الأمر عليكم وفرضت من ثم الطاعة للبر والفاجر، وجاءت الشيعة الصفوية فقرأتها بمعنى أولي الأمر فيكم، فحرمت الخلافة إلا على اثني عشر إمامًا[٢]. وهكذا غاب المعني القيادي الجماعي تحت هذه التحويلات الكبيرة. مع أن من قواعد الإسلام: (**أن سلطة الأمة لها، وأنها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية.**) وأن (**خليفة الرسول فيه لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة**)[٣].

لعل القائلين بولي الأمر قد انجرُّوا إلى هذا القول بسبب أنهم نزعوا عن الأمة مسؤولياتها وسلموها لولي الأمر الفرد، فيصبح منطقيًا والأمر على هذا الحال أن يقود القطيع فردٌ واحد.

والقرآن الكريم يفرق بين أمور المعاملات وأمور العبادات؛ فيربط المعاملات بالمسؤولية الجماعية لأنها متصلة بأمور الجماعة. ولذلك نجد الخليفة "أبو بكر" عاجزًا عن تعيين مرتب لنفسه، وأن المسلمين هم الذين عينوا له راتبه كأجير عندهم[٤]. ونجد الإمام "علي" عندما أصبح الرجل الأول

---

(١) رضا: الخلافة ص: ٢١. ويقول: (الحكم في الإسلام للأمة وشكله شورى، ورئيسه الإمام أو الخليفة منفذ لشرعه، والأمة هي التي تملك نصبه وعزله (الوحي المحمدي ص: ١٨٤) تأليف محمد رشيد رضا. الزهراء للإعلام ١٤٠٨/١٩٨٨.

(٢) أنا مدين بهذا الرأي للأستاذ محمد العاص الداعية الإسلامي المعروف، فجزاه الله خيرًا.

(٣) رضا: الخلافة ص: ٩.

(٤) (**لما بويع أبو بكر أصبح وعلى ساعده أبراد وهو ذاهب إلى السوق، فقال عمر: أين تريد؟ قال: إلى السوق. قال: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ فقال: انطلق يفرض لك أبو عبيدة. فانطلقا إلى أبي عبيدة فقال: أفرض لك قوت رجل من المهاجرين ليس بأفضلهم ولا أكوسهم وكسوة الشتاء والصيف، وإذا أخذت شيئًا رددته وأخذت غيره. ففرضا له كل يوم نصف** =

في "القيادة الجماعية" يعجز عن أن يمد أخاه الضرير بأي مبلغ من مال المسلمين(١). أما في العبادات فالمسؤولية خاصة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾.

وتأكيدًا على أن الأمة هي الحاكمة فإن نظام الأمة يقوم على سلسلة من القيادات الجماعية - وليس قيادة واحدة - بدأ من الخلية الأولى (ثلاثة أنفار)، مما يعني أن الأمة كلها مشاركة في القرار، وأن الهيكل الإداري كله قائم عليها، وكان كل مسؤول يدعى بالأمين، ودليلنا على ذلك ما رواه السيوطي من أنه **(لما توفي أبو بكر ودُفِن، دعا عمر الأمناء ودخل بهم في بيت مال أبي بكر منهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان ففتحوا بيت المال)**(٢) فوجود أمناء يؤكد القيادة الجماعية.

وهنا نتساءل عن الكيفية التي كانت تؤخذ عليها الموافقة ليتم استبيان عمل القيادة الجماعية. والذي يبدو لي أن هناك طريقتان: الأولى هو اجتماع المسجد وإقرار الأكثرية كما سيتوضح عند الحديث عن طريقة الراشدين أبي بكر وعمر. والثانية: رضاء الأكثرية على القرارات، فإذا أصدر الخليفة أمرًا واستقبل بالرضا فقد تمت الموافقة عليه وإذا اعترض عليه سحب. فما وافق عليه الناس أصبح نافذًا وما اعترضوا عليها يسقط تلقائيًا، فعندما منع عمر كبار الصحابة من مغادرة المدينة أقره الناس عليها، ولم يستجز أي واحد منهم مغادرة المدينة بعدما أصدر الخليفة توجيهاته وأطاعه الناس فيه، وهذا يعني أن طاعة الخليفة جاءت من التصديق الصامت على قراره، وإذا لم يوافقوا عليه فإن الخليفة يوافق على اعتراضهم. وهذا الشكل من التعامل كان جزءًا من

= **شاة وما كساه في الرأس والبطن. وأخرج ابن سعد عن ميمون قال: لما استخلف أبو بكر فرضوا له ألفين فقال: زيدوني فإن لي عيالًا وقد شغلتموني عن التجارة فزادوه خمسمائة)** (تاريخ الخلفاء ص ٧٨). وهناك روايات أخرى يهمنا منها أنها كلها مجمعة على أن الذي عيّن له راتب هو أمين بيت المال أبو عبيدة بن الجراح، وأن المسلمين كان ينظرون إليه كأجير عندهم. وهو ما لا تقبل به منطق الدولة الفردية.

(١) تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط أولى ١٩٥٢/١٣٧١ المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة.

(٢) تاريخ الخلفاء ص ٧٩. والمراد ببيت مال أبي بكر بيت مال المسلمين أيام أبي بكر. وتعبير السيوطي متأثر بما آلت إليه الأمور.

الشورى. ولذا استنكر الناس إصرار عثمان على مواقفه بالرغم من استنكار الناس لها؛ فالقرارات التي كان يطلقها عثمان يقرّها الناس ما رأوا فيها خيرًا، ويعترضون ما لم يروا فيها منفعة. وكان أبو بكر وعمر يقرّان ما تعترض عليه الأكثرية، لكن عثمان لا يقرهم ويركب رأسه. وهو تصرف يشير إلى آلية جديدة قد تكون بداية للدولة الفردية.

يتضح من كل ما تقدم أن نظام الأمة قائم على أربع دعائم:

١. أن الأمة هي مالكة القرار.

٢. أن مؤسساتها جماعية.

٣. أن قيادتها الجماعية من القادرين على استنباط الحلول المستجدة.

٤. أن صلاحيات رئيس القيادة الجماعية تنفيذية لا تشريعية؛ بمعنى أنه ينفذ الثوابت، ويطبق ما أقرته الشورى.

وتأكيدًا على القيادة الجماعية فإن المداولات - التي كانت تتم أثناء **الخلافة الراشدة: خلافة الأمة** - كانت نمطًا جديدًا لم يكن مألوفًا في دولة "بيزنطة" و"فارس"، ولكنه أشبه شيء بطريقة "المجلس الكونفيدرالي السويسري" الآن، وإذا أدركنا الفارق الزمني بينهما أدركنا أن الإسلام سبق **الديمقراطية المباشرة** بأكثر من ألف سنة. ومن الواضح أنه لولا الانقلاب السياسي الأموي لقادنا التطور إليه منذ وقت مبكر.

(٥)

حرية عقيدة

وثبت الرسول مبدأ **حرية العقيدة**، باعتبارها أهم الحريات على الإطلاق، ولأنها كانت أول ما أسس على التقوى منذ أول لقاء في العقبة. ومن المؤكد أنه بدون حرية المعتقد تبدو الحرية لغوًا من الحديث وهذرًا من اللفظ. إن أغلى ما يعتز به المرء هو حرية معتقده، فإذا حيل بين المرء وبين عقيدته فقد حيل بينه وبين الحرية تمامًا. والإسلام قد ضمن حرية المعتقد والعقيدة لكل الناس، وضمانته هذه منطلقة من موقفه ضد الإكراه والاضطهاد والتسلط والقهر.

لو انتزعنا حرية العقيدة لأجهزنا كليًا على عالمية الإسلام، ولما بقي من رسالته شيئًا، ولتحولت دعوته الإنسانية إلى قوة ذرائعية هدفها التوسع والاستغلال شأنها شأن بقية القوى العالمية. ثم إن الإكراه والقهر يحولان دون انتشار أي فكر مهما تأنق في لفظه وتزين في تعابيره. والإسلام عالمي الدعوة إنساني التوجه ولذلك فقد سمح بحرية العقيدة كما لم يسمح بها دين آخر أو دولة علمانية حديثة.

ومن المؤكد أيضًا أن الإسلام كان أول من سنَّ مبدأ حرية الأديان عندما جلجل الوحي بالآية الكريمة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1] وقبل الإسلام عذبت روما من يتمسوح، ثم عادت فعذبت من لم يتمسوح.

من المؤكد أن منع حرية العقيدة يعرض عالمية الإسلام للإلغاء، ويأتي على كل فضائله من الأساس، ويجعل من مبادئه جملة من المتناقضات. ومثلًا على ذلك التناقض الذي سيواجهه القائلون بعدم حرية العقيدة موضوع قناعة المرء بما يعتقد، فالقناعة تتناقض مع الإكراه . وسوف تجد الحرية نفسها في خندق الدكتاتورية إن هي قبلت بأي شكل من أشكال الإكراه .

الإسلام يدرك معنى الإكراه ويدرك معنى الاقتناع فرفض الأول رفضًا باتًا

(١) الدولة والسلطة في الإسلام ص ١٩. تأليف د. معروف الدواليبي. الطبعة الثانية ١٤١٤، الرياض.

واعتنق الثاني اعتناقًا مطلقًا. ولذلك حرّم الإكراه والقهر والغصب، وأوجب الإقناع والاختيار والحرية. وهذه القواعد الثلاث هي أجنحة الرسالة العالمية، وبدونها تقص تلك الأجنحة المحلقة.

يحدد الإسلام مجتمع حريته بصرامة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ و﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ و﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾.

وهنا قد يضع البعض قتل المرتد حجة على نفي حرية العقيدة، ويتساءل: كيف تبقى عقيدة حرة وهناك سيف مصلت أو حتى سوط مرهوب؟. والحق كذلك لو كان الحكم بقتل المرتد صادرًا من الكتاب المبين أو الحديث الصحيح. لكنه صادر من رأي فقهي التبس بحادثة فاستغلها الحكام ليشعروا العامة بأنهم محافظون على كتاب الله وسنة رسوله غيورون عليهما. لقد التبس على الفقهاء - إذا أحسنا الظن بهم وبعض الظن إثم - حالة المسلم الذي ارتد وانضم إلى الكفار وقاتل معهم ضد المسلمين فتحير المسلمون بجواز قتله بعد أن أسلم فأمر الرسول بقتله. فأنت ترى أن القتل كان في حالة حرب، وأن قتله لم يكن بسبب ارتداده بل بسبب أنه أصبح محاربًا شأنه شأن أي عدو محارب. فهذا القياس الذي أخذ به فقهاء التسلط قياس باطل تمامًا كما ترى. ولو كان المسلمون في شك من قتله لما احتاروا فيه وهو يحارب ولقتلوه بدون استئذان.

وتأكيدًا على ذلك فالقرآن الكريم لم يضع حدًا لمن يرتد عن دينه تاركًا حسابه على الله ﴿مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ ويقول: ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ﴾ فهذا المرتد الذي يموت على ارتداده وهو كافر، سيحبط الله عمله طيلة حياته... ولم يأمر النبي بقتله. كما أن الآية تتحدث عن مرتدّ حيّ باقٍ على ارتداده بدون أن يتعرّض لمكروه، ناهيك عن القتل. والقتل في القرآن محرّم تحريمًا كاملًا إلّا في القصاص فقط، ومن قتلها ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾. والآيات حول الردة قد جاءت تثبيتًا لما أعلنه الرسول يوم العقبة أن من غش فحسابه على الله. ذلك أن نظام الأمة يقوم على الضمير لا على العقوبة. على أن فقهاء التسلط يدركون أن ذلك ليس من الإسلام في شيء ولكنهم يخدمون به غوغائية حكامهم.

وإذا تقرر أن حياة المرتد مضمونة ومكفولة بدستور الله؛ فإن أي شبهة أخرى تعترض حرية المعتقد والعقيدة في الإسلام فإنها تتساقط تساقط الذباب على رديء الطعام.

ويؤكد حرص الإسلام على حرية عقيدة المرء أنه لا يرغم أحدا على قتال يمنعه عنه دينه أو قتال أبناء عقيدته، وقد استعاض عن ذلك بأخذ الجزية مقابل عدم القتال. والجزية هنا تربط المواطن بما عليه من واجبات لأمته، وما عليها له من حماية. وهكذا يمكن القول بأن حرية العقيدة في الإسلام مكفولة كما لم يكفلها نظام آخر في الماضي ولا في الحاضر.

(٦)
المال وظيفة اجتماعية

وقد نصت صحيفة المدينة على اللامركزية المالية، وعلى أن المواطنين من اليهود والمشركين داخلين **(أمة من دون الناس)** فيسري عليهم ما يسري على المسلمين. لكنا هنا نريد أن نوضح أن هذا المال العام في نظام الأمة هو ملك لمواطني دولة الأمة جميعًا مسلمين وغير مسلمين. انتدب الرسول واحدًا من الصحابة لأخذ الصدقات من إحدى القبائل فعاد الرجل بعد عام وقال: هذا لكم وهذا لي. يريد أن الناس أعطوه أشياء غير الزكاة؛ فصعد رسول الله إلى المنبر وقال:

(ما بال أحدكم أبعثه على الصدقات فيعود إلينا ويقول هذا لكم وهذا لي. هلّا بقي في قبيلته ليرى إن كان الناس يعطونه شيئًا لنفسه. إن كل المال لنا جماعة المسلمين ونحن نتقاسم هذا المال).

وعندما بلغ الرجل ما خطب به الرسول ذهب إليه وقال له: هذا كل المال يا رسول الله، وأنا ليس لي من هذا المال شيء. وسلم المال. فسلمه الرسول إلى أبي بكر وقال: **هذا المال للمسلمين كلهم يا أبا بكر**[١].

من هذا النص النبوي الكريم يتضح أن المال - بما فيه الذي يُعطى للمسؤول - هو لكل المسلمين يقسم بينهم بالسوية وحسب الحاجة، لأنه للمسلمين؛ إذ لو لم يمثل السلطة لما أعطي شيئًا. وهذا النظام يعتبر من مفاخر النظام الديمقراطي الحديث. لكن النبي كان قبل ألف وخمسمائة عام قد أمر به وطبقه تطبيقا.

وقد نصت صحيفة المدينة على حق الملكية الخاصة، ولكن الإسلام يضع شروطًا دقيقة على عقود الملكية وأصولها، بحيث يكون الأصل حلالًا ليس فيه

---

(١) دستور أمة الإسلام ص ٥ - ٦. ونذكر بأن الصحيفة أدخلت ضمن كلمة المسلمين غير المسلمين في دولة المدينة وأنهم مسلميهم ويهوديهم وكفارهم أمة من دون الناس.

شبهة حرام أو طيف غصب. ذلك لأن وظيفة المال وظيفة اجتماعية، ولهذا نهى الأفراد عن الاستكثار في المال، والاستئثار به، كما نهى بشدة عن كنز المال، وأنذر الكانزين بعقاب أليم تُكوى بها جباههم وجنوبهم، ذلك لأن **الاكناز** يجمد المنافع الاجتماعية، **والاستئثار** يغمط حقوق طبقة اجتماعية، **والاستكثار** يرجح كفة السيطرة على التوازن، وعندئذ ينقسم المجتمع على نفسه وتنشأ الفوارق الواسعة بين الطبقات، ويطغى قوم على قوم. وهكذا يتبين أن **الإكناز والاستئثار والاستكثار** تعيق قيام مجتمع متساو في حقوق الحياة.

كان إكناز المال والاستئثار والإكثار سببًا في تحطيم العدالة الاجتماعية والمساواة اللذين نادى بهما الإسلام، مما سبب في قيام مجتمع آخر يقوم على **الاكتناز والاستكثار والاستئثار**. وكان الرسول قد منع الرجال من لبس الحرير لما فيه من مظهر التفاوت الاجتماعي بين الناس، ولكنه سمح "لعبد الرحمن بن عوف" بلبسه لعلةٍ مرضيةٍ فيه، لكن عمر بن الخطاب لما رآه وولده يلبسان حُلتي حرير شقَّ قميص عبد الرحمن فاحتج بسماح رسول الله له فقال عمر (**بلى. لشكوى شكوتها فأما لبنيك فلا**)[1]. وهذا يدل بوضوح على أن الأخذ بتلك الأسباب يؤدي إلى مجتمع شقي تسوده التفرقة والطبقية والغنى والفقر، كما أن تركها يؤدي إلى قيام مجتمع سعيد ومتكافئ تسوده العدالة الاجتماعية والمساواة.

كان "عبد الرحمن بن عوف" يحب المال حبًّا جمًّا؛ فكان الرسول يرفق به فينصحه ويقول له: (**إنك غني وما أراك تدخل الجنة إلّا زحفًا؛ فأقرض الله قرضًا حسنًا يطلق لك قدميك**)[2]. والقرض هنا يعني عدم حبس المال واكتنازه.

هكذا بقي الرسول وخلفاؤه يحاربون هذه المطامع بلا هوادة حتى لا ينقسم المجتمع على نفسه ويتباهى الغني على الفقير بحريره وذهبه. وفي عهد النفوذ الأموي على عثمان بدأ الإكناز يتراكم ليستخدم فيما بعد لضرب هدفه الاجتماعي. وقد أدرك أبو ذر خطورة ذلك فكأنه استشرف المستقبل ورأى

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٨٣.

(٢) نفسه ص ١٣٩.

حسك المجتمع الجديد يدمي الأمة فشنع على الكانزين، لكنه سقط ضحية تشنيعه. لكن المهم هو أن الإسلام ممثلًا في هذه المواقف يمنع الإكناز حتى لا تختل وظيفة المال الاجتماعية فتملكه الدولة كما هو الحال في الشيوعية، أو تملكه الشركات الكبرى كما هو الحال مع الرأسمالية، وإنما تملكه الأمة كلها، ولولا أن المال وظيفة اجتماعية لما منع الرسول "عبد الرحمن بن عوف" من لبس الحرير، وشقّ "عمر بن الخطاب" قميص ابن عبد الرحمن بن عوف.

(٧)

عدالة إنسانيّة

وقد نصت صحيفة المدينة مرارًا على (**القسط بين المؤمنين**) و(**أن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان**)[١]. وكما هو معروف فبدون العدل لا يمكن بأية حال من الأحوال أن تفشو الطمأنينة بين الناس. ولا يمكن أن تقوم دولة للناس. والآيات كلها وبدون استثناء تفرض العدل بين الناس بالمساواة. بغض النظر عن الدين وبغض النظر عن العرق وبغض النظر عن هوى البغض والحب: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾ والإنسان لا يبر شيئًا أكثر مما يبر نفسه، ولذلك ألجمت الآية النفس والأباء والأقربين. وكلمة الحق في القرآن الكريم تبدو رديفًا لكلمة العدل والعكس صحيح.

والقرآن لم يحصر العدل في المسلمين وحدهم، بل أوجبه للعالمين جميعًا انسجامًا مع عالميته: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾. إذ يستحيل الدعوة إلى العالمية في الوقت الذي يستأثر بالعدل فيه فريق دون فريق.

---

(١) الدسيعة: العظيمة، وأراد به هنا ما ينال عنهم من ظلم (سيرة ابن هشام ٢: ١٤٨).

(٨)

أمة شورية ونظام شورى

كانت الشورى هي الخطوة الأولى للرسول في بناء الأمة ونظامها منذ طلب من وفد المدينة أن يختاروا له من بينهم اثني عشر نقيبا. فهي مع حرية العقيدة كانتا أول ما أسس من نظام الأمة.

وهناك آيتان كريمتان عن الشورى. تقول الآية الأولى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وتقول الثانية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، فالشورى في الأولى شرح لمواصفات سلوك مجتمع معين يتحلى بها، كقولنا مثلًا: هذا مجتمع ديمقراطي أو مجتمع فردي أو مجتمع مقاتل أو مجتمع متخاذل. أي أن الشورى هنا هي السلوك العام للأمة كلها. ولو فقدت الأمة هذه الصفة لكانت أمة أخرى ذات نسيج آخر[١]. وعندما قامت «الخلافة الراشدة» كان المجتمع الذي بناه النبي مجتمعًا شوريًا.

والآية الثانية أمر صريح بوجوب الشورى في التعامل وجوبًا دينيًا كالصلاة والزكاة إلخ؛ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ فالشورى مبدأ قرآني سياسي لا يمكن تجاهله أو الالتفاف عليه سواء أكانت صفة مجتمع أو مبدأً قانونيًا، فهي لذلك ملزمة لزوم بقية الأركان. لكن «الصفوية الجعفرية» و«أهل السنية السياسية» يذهبون إلى أن الشورى غير ملزمة[٢]. ومن الطبيعي أن يذهبوا إلى ذلك بعد أن نزعوا المسؤولية عن الأمة، مع أنهم يعرفون غير ما ينطقون. وللعلامة رضا ملاحظة قيمة وهي أنه: (**إذا أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى... والآن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها قضية مندوبة لا واجبة لإرضاء الملوك**

---

(١) وإلى هذا يذهب المرحوم محمد المبارك وقد سعدت عندما طالعت كتابه «نظام الإسلام - الحكم والدولة» ص ٤١، فوجدته وهو السابق يعزز ما ذهبت إليه قبل الإطلاع على كتابه القيم والمفيد.

(٢) الذين يقولون بعدم إلزام الشورى من علماء المسلمين كثيرون منهم. وتحدد الجعفرية مهمة الشورى بأنها (**نعطي الحاكم تقرير الموقف النهائي بعد استعراض الآراء**) وهو رأي يقوم على غير أساس (تعليقات منظمة الإعلام الإسلامي على كتاب نظام الإسلام ص ٤١).

والأمراء، ذلك بأن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن الطريق المستقيم إلّا قليلًا منهم وشايعهم علماء الرسوم [لعلها علماء السوء] المنافقون وخطباء الفتنة الجاهلون حتى صار المسلمون يجهلون هذه القاعدة الأساسية لحكومة دينهم)[1].

وهنا أحب أن أضيف نقطة وهي أن «الشورى» ليست مقصورة على شورى أهل «الحل والعقد» فقط، وإنما هي شورى بين كافة المسلمين بدليل الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ﴾. فالخطاب صريح بمشاورة المحكومين مسلمين وغير مسلمين. وقد ثبت أن الرسول كان يستشير من لم يسلم ومن لم يحسن إسلامه. كما أن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - قاعدتي الرقابة - تتوجه مباشرة إلى الناس من ذكر وأنثى.

ويظن البعض أن الشورى خاصة بأهل الحل والعقد، وهذا الاعتقاد قد جاء بعد أن تحول نظام الأمة التي يشارك كل أفرادها فيها، إلى نظام القوة حيث يصبح للأقوى وحده حق الاختيار. وكأن القوة قد أفضت إلى **الخليفة - القيصر** فسنَّ - باعتباره أقوى أهل الحل والعقد - نظام الوراثة. هكذا تبدو قضية أهل الحل والعقد. وهي من مبتكرات نظام القوة، وليست من نظام دولة الأمة.

في حالة عدم نص كان المسلمون يتشاورون فيما بينهم بأمر نبوي؛ روى الإمام علي:

(سألت يومًا رسول الله: لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكمًا في القرآن أو نسمع منك فيه شيئًا فماذا نفعل؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى، ولا تقضوا برأي واحد»)[2].

وهذا الحديث يمنع منعًا قاطعًا الأخذ بالرأي الواحد.

---

(١) الوحي المحمدي ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) الحكومة الإسلامية ص ٢٠٥. نقله إلى العربية أحمد إدريس، ط أولى ١٣٩٧/١٩٧٧، المختار الإسلامي. ومرجع المودودي «تفسير روح المعاني» ولعل الإمام علي قال: العاملين، فنقلت العابدين أو حرفت مطبعيًا.

ثم إن الشورى تتناغم مع نظام يقوم على القيادة الجماعية تناغمًا طبيعيًا، بحيث أن أي انفكاك يحصل يشكل اضطرابًا في الإيقاع. والقيادة الجماعية هي في حد ذاتها شورى. كما أن الشورى في الوقت نفسه حماية للقيادة الجماعية. ومن هنا أحاط "القرآن الكريم" القيادة الجماعية بالشورى حتى لا تتحول هذه "القيادة الجماعية" نفسها إلى دكتاتورية من نوع جديد **كدكتاتورية النخبة** أو **دكتاتورية الطليعة** أو **دكتاتورية أهل الحل والعقد** أو **دكتاتورية الحزب الواحد** على نحو ما أفضت إليه الأمور.

وهناك - قبل أن نطوي حديثنا عن الشورى - قضية ينبغي إدراكها، وهي أن إلغاء الشورى كان مطلبًا أساسيًّا **لأولي العصبية**؛ لأن الشورى في الأمر تنقض القرشية تمامًا، إذ لا معنى للشورى وقد انتهى الأمر بنص نبوي بالقرشية. وبتديّن القرشية تمّ تدمير جزء كبير من الشورى، إذ لم يعد للأمة من حق اختيار قائدٍ لهم من خارج قريش.

كما لايفوتنا أن نذكر أن الشورى هي حق خاص بالمسلمين أنفسهم يصيغونها في أي قالب يريدون. ولهذا فإن الرسول لم يضع للشورى قوالب ثابتة لسبب يشرحه "رشيد رضا" فيقول:

(النظام يختلف باختلاف أحوال الأمة في كثرتها وقلتها وشؤونها الاجتماعية ومصالحها العامة في الأزمنة المختلفة؛ فلا يمكن أن تكون له أحكام معينة توافق جميع الأحوال في كل زمان ومكان، ولو وضَعَ لها أحكامًا مؤقتة لخشي أن يتخذ الناس ما يضعه لذلك العصر وحده دينًا متبعًا في كل حال وزمان وإن خالف المصلحة كما فعلوا في الأخذ بظواهر مبايعة أبي بكر وعثمان واستخلاف عمر؛ فاكتفى بشرع الله للمشاورة وتربيته صلى الله عليه وآله وسلم الأمة عليها بالعمل)[1].

(١) رضا: الخلافة ص ٣٩ - ٤٠.

(٩)
حاكمية الأمة

كانت النقلة إذن مخالفة لما قبلها كل المخالفة، ومباينة لما بعدها كل المباينة .إن مبدأ **حاكمية الأمة، ومبدأ الشرعية، والقيادة الجماعية** لم تطبق قبل «نظام الأمة» في المدينة، ولا أية دولة بعدها عبر التاريخ. لقد أنتجت الممالك الإسلامية بعد الخلافة نسخًا متعددة ومعدلة من نظام الإمبراطوريتين: "الرومانية" و"الفارسية" ورسمت على غلافها مظهرًا أمويًا عباسيًا فاطميًا عثمانيًا أشبه ما يكون بمظهر الملوك القياصرة والسلاطين الأكاسرة، وجسمت قصورًا في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة أشبه ما تكون بقصور فارس وروما. ولكنها كلها - باستثناء ومضات - لم تطبق **مبدأ الشرعية، ولا حاكمية الأمة، ولا القيادة الجماعية**. ولو أمكن المحافظة على تلك المبادىء لأمكن الحفاظ على سيادة القوانين الوضعية لأنها ستعتمد على أسس دستورية محصنة لكن الذي حدث كما سنرى أن هدم مبدأ **الشرعية** جعل القوانين مطية لكل حاكم متغلب.

النتيجة الحتمية لهذا كله أن صورة "دولة الخلافة الراشدة" **بحاكمية الأمة وبمبدأ الشرعية وقيادتها الجماعية** لم يعد لها وجود في ذهنية المسلم منذ وقت مبكر لا من ناحية التصور الحقيقي ولا من ناحية التعامل التطبيقي. لقد حل تصور آخر محلها. وعندما يفقد مجتمع ما **الحرية والشورى والديمقراطية**؛ فإن الفكر الجماعي يتلاشى، أو يشوه إلى درجة بشعة، ومن ثم يفقد هذا المجتمع تماسكه ورؤيته وطريقه، ويبقى يكرر نفسه في صيغ لفظية مختلفة تشكلت من معين جف، ومن وحل تفتت. . .

(١٠)
أمة لا دولة

في خلال بقائه في المدينة لمدة عشر سنوات أرسى النبي إذن ثوابت الأمة ليقوم على هداها نظام مثالي؛ فهو قد ثبت الموازين بالقسط، ووضح الحقوق العائلية والزوجية وحقوق المرأة السياسية والورث وولاية الفقراء واليتامى، وأقام القضاء ودعا إلى المساواة وجعل للمال وظيفة اجتماعية فأوجب الزكاة وحرم الربا ودعا إلى التعاون والتكافل والتراحم.

والذي لا شك فيه أن رسول الله أنجز في خلال العشر السنوات التي قضاها في المدينة قيام مجتمع جديد له رسالة عالمية. وبالرغم مما طرأ على ذلك المجتمع من التعتيم إلّا أنه ما زال مطمح المصلحين **(كمصباح ينير الطريق، ونقطة ارتكاز أو مرجع يمكن أن يلبي - بالإضافة إلى كل المكتسبات التقنية - احتياجات الساعة)**[١].

وفي نهاية العشر السنوات أعلن الله على لسان نبيه بصفة قاطعة أنه اختار لهذه الأمة من الأديان الإسلام ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾، وهذا الإسلام يحتوي على رسالة مزدوجة: رسالة دينية محورها التوحيد، وعبادة الله الأحد، والقضاء على كل عبادة الأوثان وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى الإشراك به. ورسالة إنسانية عالمية جماعية محورها صياغة المجتمع اقتصاديًا وسياسيًا وفق مسار ينتظم العالم كله تبعًا لرسالته العالمية.

وبعد أن أدى ما عليه نزلت الآية الكريمة ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾.

وبهذه الآية ختم القرآن رسالة نبيه ورسوله. ولم يمر سوى أشهر حتى انتقل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى، مخلفًا أمة أقامت دولة الخلافة - أو بتعبير أدق دولة "الخالفة" - على وفق ثوابت الإسلام طيلة

---

(١) لوي غادريه: الإسلام: الأمس والغد ص ١٨.

ثلاثين عامًا موصولة وفترات متقطعة هنا وهناك.

***

إذن ترك النبي وراءه أمةً ونظامًا، فهل أقام دولة؟

في البداية نسجل أن ثوابت **(الأمة من دون الناس)** تصلح للجماعات وللأفراد، كما تصلح للدول وللتنظيمات، بها يمكن العيش بدون هذه السلطات المتعارف عليها، وبها يمكن العيش بسلطات، وبها تعيش الجماعات راضية؟ وبها يعيش الأفراد مطمئنين.

هذه الكفاءة والليونة هي التي جعلت البعض - بالاستناد عليها - يقولون بالدولة الإسلامية. ذلك أن مبدأ "الشرعية" العظيم يحمي - عبر سلطة أو فرد أو جماعة - القانون نفسه من العبث. ومن ثم أصبح الشعور بوجود قانون يعني وجود الدولة.

على كل حال فإن الناس مجمعون على أن الرسول أنشأ أمة، ووضع لها ثوابتها. ولكنهم منقسمون هل أقام دولة أم لا؟ في هذه النقطة انقسموا إلى فريقين: فريق ذهب إلى أنه بنى أمة ودولة، ودليلهم هو الخلافة الراشدة والممالك الأموية والعباسية والفاطمية بالرغم من الخلاف بين الخلافة والملك؛ لكنهم متفقون حول الدولة. وفريق ذهب إلى أن الرسول بنى أمة ولم يبن دولة. وإلى هذا ذهب الدكتور حسين مؤنس الذي يقول:

(الرسول لم ينشئ دولة بل أنشأ أمة متآخية متعاونة تقوم على عقيدة وقواعد أخلاقية. لم يكن في المدينة أيام الرسول هيئة حاكمة ولا دولة أو هيئة تنفيذية، وإنما كان هناك حكم القرآن وسنة الرسول وقلوب الناس، أي ضمائرهم، تضمن التنفيذ. لم يكن هناك موظفون لأن الناس كانوا يقومون بما يطلب إليهم من عمل على سبيل التطوع؛ لأنهم كانوا يخدمون أنفسهم بذلك في الوقت نفسه... لقد أنشأ محمد أمة على أساس من عقيدة الإسلام وشريعته وقانونه الأخلاقي، وقاد جماعته بالشورى، وأدبها بالأسوة الحسنة، ووفق إلى إيقاظ الضمير الحي عند الناس. وهذا الضمير هو الذي سير الجماعة في الخط السليم الذي سارت فيه في عصر النبوة وأيام أبي بكر وعمر وجزء كبير من عصر

عثمان)[١]. وأضيف هنا أيام الإمام علي في المنطقة التي كانت تتبعه.

ويزيد رأيه هذا توضيحًا فيقول:

(لم ينشئ محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم دولة ولكنه بنى أمة، وبث في هذه الأمة القرآن، وفيما يتصل ببناء الأمة فإن القرآن إيقاظ للضمير الإنساني، وإشعار له بقدره وبالقيمة الإنسانية للإنسان، ضرب رسول الله بقوله وفعله المثل للأمة لتقتدي به، وانتصرت أمة الإسلام على يديه.. وترك الأمة لتختار لنفسها الطريق لكي تسير نفسها في طريق النصر والإيمان والعزة والكرامة والخير، والأمة بعد ذلك حرة في أن تصنع لنفسها الشكل الذي تحكم نفسها به؛ فهي أساسًا أمة حرة أو اتحاد شعوب حرة، وكل فرد من أفراد هذه الشعوب إنسان حر كريم، له مثله الأعلى النابع من القرآن والحديث؛ فكما أن أمة الإسلام تضمن لمواطنيها الحرية والكرامة والعزة وسلامة الضمير فإن رسول الله ﷺ رسم لأمته الطريق وتركها تسير فيه على النحو الذي تريد؛ فهي إسلامية أولًا، وشورية ثانيًا وحرية وضمير حي أولًا وأخيرًا)[٢].

وكنت قد ذهبت - قبل أن أعرف رأي المرحوم مؤنس - إلى قريب من مثل الرأي الذي وصل إليه، وهو أن الرسول بنى الأمة الإسلامية أولًا، وأقام لها نظامًا متميزًا وثوابت رفيعة، لكنه لم يفرض آلية معينة، فجاء الصحابة فأقاموا على ضوء تلك الثوابت دولة تخالف كل المخالفة ما تلقفّناه من أنظمة حكومات سابقة، وما ستحكمُ به من دول لاحقة. دولة ليست من طراز أنظمة العهد القديم كله، وليست من طراز الحكم الأموي، ولا من نمط الحكم العباسي، وليست من طراز الحكم الديمقراطي الحديث. إنه نظام تدير الأمة شؤون نفسها بنفسها، على غرار ما تدير به سويسرا - اليوم - نفسها.

لكي يفهم هذا، علينا أولًا أن نعترف بأن مفهوم الدولة قد تكدّس في أذهاننا نتيجة الإحساس باستحالة العيش بدون دولة. هذه الحتمية هي التي رسمتها في أذهاننا السنين، وعمّقها استمرار الدولة طيلة الماضي المكتوب، وهي نفسها المسؤولة عن الدمج بين نظام الأمة أثناء النبوة وحكم ''أمة أثناء

---

(١) مؤنس: دراسات في السيرة النبوية ص ٥٧.
(٢) دستور أمة الإسلام ص ١٥٥.

الخلافة الراشدة وبين بقية الدول التي شهدها العالم الإسلامي.

لكن - قبل أن نستمر - ما هي الدولة؟

الدولة هي آلية فارضة، وقد نمت نتيجة ظروف التوسع والأطماع. وأول ما عرف الإنسان النظام عرفه عندما تشكلت أول خلية إنسانية صغيرة بدأت تنظم مجموعة المصالح التي تخصها. فلما توسعت المصالح بدأت الحاجة إلى تدبير تلك المصالح على أساس المشاركة في اتخاذ القرار. ولما توسعت المصالح وتباعدت الشعوب تقاتلت فيما بينها، ومن خلال الحروب انبثقت شخصيات تمكنت من قيادة أتباعها إلى النصر وأخرجتها من كثير من المآزق، وتبوأت من ثم مكانة خاصة في نفوس أتباعها فأسلمت لها قيادتها واثقة من حكمتها، فكانت تلك أول خطوة في اتجاه الدولة، ونقلة واسعة من المشاركة الجماعية إلى القيادة الفردية. فمنذ أن التجأت القبيلة إلى الشخص القوي بدأ ينسج القوانين لصالحه ولحمايته وتقويته. وبالضرورة فقد توسعت - على المدى - دائرة نفوذه وكثر مستخدموه. ثم واصل نموه فنشأ له نواب وعمال وقادة جيش حتى أصبح في النهاية وحشًا له جيش وشرطة وجواسيس، وكل هؤلاء كانوا نتيجة من الأصل لحماية الفرد، شملهم قانونه وأصبحوا شريحة منه ومن أنظمته ضد شيء آخر اسمه: الأمة. ومع الزمن تكرس هذا المفهوم وترسخ. والأهم من هذا أنه تعادى مع الشريك الآخر: الأمة، ودخل معها في صراع مرير. أي أن الدولة قد تحولت من جهاز يأكل أعداءها إلى جهاز يأكل الأمة نفسها، ويسخرها لأغراضه لتحقيق مصالحه فقط، ويحمي به الأمراء والقواد من الأمة نفسها. وفي نهاية الأمر انتهت الدولة إلى آلة نهمة وقودها الناس والحجارة.. أصبحت هي السيدة والأمة هي المسودة، تشقى الأمة لتسعد الدولة، وتجوع لتشبع، وتعرى لتكتسي.

هكذا غدت الدولة معضلة سياسية، وأصبح التخلص من ضراوتها أملًا بهيجًا. وقد صرفت البشرية بالفعل فصولًا دامية طويلة لتقليم أظافرها، وخلع أنيابها، ومرت قرون قبل أن تتمكن من القيام بذلك، بل يمكن القول بأنها لم تنجح نجاحًا مؤزرًا إلّا عندما أشرق العهد الديمقراطي فقضى على مفهوم سيطرة الدولة الفردية، وأقام نظامًا يسمح للأمة بالمشاركة في الحكم، ويعيد لها دور

الشريك، لا دور الأجير.

كان مجتمع مكة قبل الإسلام يشكل ما يمكن تسميته بالجمهورية البدائية حيث كان يحظى المكيون بمشاركة قوية في إدارة أنفسهم؛ ولما جاءت الثورة الإسلامية أوجدت نظامًا جديدًا ينأى بنفسه تلقائيًا عن التوجه نحو إقامة الدولة المعروفة والمعادية له. فأنشئت الأمة واستكملت أنظمتها أيام الرسول.

في الوقت الذي كانت فيه جمهورية مكة البدائية تطور نفسها ببطء كانت قوة أخرى تهيئ نفسها للسيطرة - عبر تنامي قوتها المالية - على المجتمع المكي، متخذة من المجتمع القيصري نموذجًا[١].

وأراد الرسول أن يجنب أمته هذا المصير المتمثل في أعتى دولتين آنذاك: فارس وبيزنطية، فاستبق - قبل المحاولات الديمقراطية بألف سنة - إلى باب **"الدولة - الوحش"** فأغلقه ليمنع نمو هذا الوحش المفترس، الذي يأكل بنيه وما ولدوا وينتظر الجنين، ويوجّه أمته بدلًا عن ذلك إلى طريق نظام الأمة.

من أسس هذا النظام شيئان أساسيان: الضمير والتطوع، فالضمير يقوم مقام الرقيب، فيمنع العبث والإفساد، والتطوع بذل النفس لحماية النظام. وهو - أي التطوع - الترجمة العملية للقناعة التامة بما يؤمن به فهو يقاد به، وليس بالخوف من السلطة يقاد. فالزكاة تطوع، والدفاع تطوع، وكل شيء بالتطوع. وليس على المتطوع حساب. ونظام يقوم على التطوع يعني عدم وجود عقوبة، والتطوع بدون إيجاد عقاب دنيوي يخالف طبيعة الدولة. وعندما تخلف الكثيرون عن غزوة تبوك لم يجر عليهم عقابًا سوى ثلاثة أشخاص قاطعهم المسلمون لما يعرفونه من عظيم إسلامهم، فكان ضميرهم هو الذي عفا عنهم. وكان الجهاد يقوم على التطوع، وليس هناك قانون عقابي لمن يرفضه، وكانت الزكاة كذلك تطوع، وإذا رفضه أحد تركه الرسول لضميره. ولم يقاتل أبو بكر مانعي الزكاة إلا باجتهاد منه. ولو كان هناك نص من النبي لمثل هذه الحالة لما عارضه عمر كما سيأتي.

---

(١) كان لقادة الأمويين في دمشق باعتبارهم تجار قريش منزل ودار فكانوا هم الذين نقلوا تصور النظام الملكي البيزنطي.

كانت الفترة النبوية فترة أمة ونظام. وقد كان همُّ الرسول هو الحفاظ على الذات المسلمة في ظل أي مناخ يكفل لها حريتها. ومن ثم أمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة حيث يوجد بها ملك لا يظلم عنده أحد. وكان قصده من ذلك هو الحفاظ على العقيدة في ظل مناخ عادل، ولم يكن قصده بناء قوة في مكة يصل بواسطتها إلى حكمها فيضمن لأتباعه الأمان والحرية. ولو كان ذلك هدفه لما فرق قوته، وأضعف موقفه، إذ إن حركة الإقبال على الإسلام - كما لاحظ الدكتور مؤنس - بعد هجرة الحبشة تباطأت خطواتها في مكة إلى أن كادت تتوقف، وإلى درجة أن النبي ذهب يفتش عن نصير بين القبائل الأخرى، ومنها الطائف(١).

لو كان النبي يسعى إلى دولة لقبل ما عرضته عليه قريش من تمليكه عليهم، ولكان استفاد من موقفه هذا وفرض بالتدريج مبادئه من خلال دولته. إن الهجرة إلى الحبشة بالذات دليل على أن البحث عن مناخ آمن يمارس المسلمون عقيدتهم ولو في ظل حكم مسيحي هو الهدف. واضح إذن أن إرسالهم إلى الحبشة حيث لا أمل في مستقبل سياسي لهم يدل على أن الهدف هو حماية العقيدة ولو كان للرسول هدف سياسي لاستبقاهم لديه للعمل للدولة.

ثم جاء أبو بكر فقاتل المرتدين ومانعي الزكاة، مما حدا بالبعض أن يعتبر أبو بكر هو مؤسس الدولة. لكن إذا نظرنا بعمق وجدنا شكل الدولة لا وجود له فالنظام كله نظام تطوعي. والتطوع يعني المشاركة الفعلية، ولم نعرف أنه أجبر أحدًا على قتال وأبقى نظام الأمة قائما.

وجاء عمر فزاد الرقعة اتساعًا بما جند من الجنود، وبما أقام من العمال وبتدوين الدواوين، إلخ. لكنه في كل ذلك لم يخرج خروجًا مضادًا لنظام الأمة بل سعى في تطويره وتوسيعه.

قد يعترض معترض على عدم وجود الدولة بوجود عمال للخلفاء وولاة على الأمصار مما يشكل في ظاهره شكل دولة، لكنا نقول: علينا أن نفهم أولًا ما هي طبيعة هذه العمالة والولاية؟ ولن نعطي رأيًا من عندنا ولكنا لندع عمر بن

---

(١) دراسات في السيرة ص ٤٣.

الخطاب نفسه يشرح لنا تلك الطبيعة. وقد شرح عمر بن الخطاب مفهوم العمال والولاة في خطبة له فأرانا من خلال أفكاره أن الأمة هي التي تدير نفسها وليس العامل إلا معلما. قال ابن الأثير:

(خطب عمر الناس فقال: "أيها الناس إني ما أرسل إليكم عمالًا ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، وإنما أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلي؛ فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه" فوثب عمرو بن العاص فقال: "يا أمير المؤمنين أرأيتك إن كان رجل من [أمراء] المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته إنك لتقصه منه؟ قال: إي والذي نفس عمر بيده لأقصنه منه، وكيف لا أقصه منه وقد رأيت النبي، صلى الله عليه وسلم، يقص من نفسه، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تحمدوهم فتفتنوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم)[١].

وقد يعترض معترض بحروب الردة ومانعي الزكاة كما قلنا[٢]. لكن من قال أن حماية نظام ما يعني وجود دولة. فالعرب كانت تحمي نفسها بدون دولة فالحرب من أجل وحدة الأمة ذات الإدارة اللامركزية واجب حتمًا وإلا تفتت النظام كله، وماذا سيبقى منه إذا أصبحت كل قبيلة منفصلة.

وإذن فخلافة (أبي بكر وعمر) مرحلة بين النظام الخالص الصافي وبين الدولة الإمبراطورية، أي أنها نظام أمة، لا تسلط دولة، بمعنى أن تحكم نفسها وفق نظام رفيع، لا أن تحكمها قوة متسلّطة متعجرفة.

وجاء عثمان فازداد مظهر الدولة اتساعًا، وكان أكبر رجاله على علم وإعجاب بالدولة البيزنطية في الشام، كما كان عمرو بن العاص على علم وإعجاب بنفس الدولة في مصر غير ما يفهمه الخليفة ابن نظام الأمة. ومن شاء أن يتتبع نظام جذور الدولة فسوف يجدها في تصرفات عمرو بن العاص، وفي

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ٥٦.

(٢) أعتقد أن قضية مانعي الزكاة كان اجتهادًا صائبًا من أبي بكر، لكن هناك تداخل كبير بين حروب المرتدين ومانعي الزكاة فاندمجت هذه بتلك وتداخلت هذه مع تلك فأصبح الفصل بينهما أمر شديد التعقيد، ومن ثم فلا بد من الاحتراز بالنسبة لمحاربي الزكاة، وهم على كل حال قلة بالنسبة للمرتدين.

موقف مستشاري عثمان الذين كانوا يمنعون الخليفة عن الرجوع عن رأي لم ترض به الأمة.

وما يقوله المؤرخون عن التحولات في الست السنوات الأخيرة من عهد عثمان هي في رأيي بداية العمل لإنشاء الدولة القيصرية التي يفهمها الأمويون بعض الفهم. فاعتقاد الخليفة أن خازن المال ليس إلا موظفًا عنده، وأنّ الخلافة ليست سوى قميص ألبسه إيّاه الله، ليس إلا بداية ظهور أنياب الدولة.

ثم جاء «علي» فأراد أن يرجع حكم الأمة إلى الأمة فوجد أمامه أنيابًا حدادًا وسيوفًا قاطعةً هي أنياب الدولة وسيوف الإمبراطورية، فلم يألو جهدًا حتى سقط شهيدًا. وبتنحي الحسن أنبتت الدولة طلعها كأنه رؤوس الشياطين.

وما يروى عن علي عليه السلام من قول يرد به على الخوارج:

(نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله. وأنه لا بدّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيه الأجل، ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو وتؤمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر)[1].

وإذا صح هذا - وليس في رأيي ما يمنع صحته - فعبق الخطاب العلوي يتضوع من كل حرف، سوى أن كلمة **فاجر** في قوله: "ولا بد للقوم من أمير بر أو **فاجر**" ليست من كلامه وإنما أقحمها الرواة إقحامًا لأن بقية الحديث كله محصور في تعداد مسؤولية الأمير البر، لكن ليس فيه إشارة إلى ما يستلزم وجود أمير فاجر من الثورة عليه أو الصبر على مظالمه، ومن ثم فكلمة فاجر قد أقحمت ولا شك من قبل فقهاء السلطة أو المعارضة على السواء لحصول الفائدة منها لتبرير قيام الدولة الإمبراطورية.

وكلمة الإمام هذه تؤكد فهم الإمام لحاكمية الأمة التي لا بد لها من أمير، ولاحظ أنه لم يستخدم كلمة إمام، وإنما استخدم نفس الكلمة التي نظم الرسول بها أمته من الخلية الصغيرة التي تتكون من ثلاثة أشخاص أحدهم مسؤول

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٢٢. وانظر إلى التفريق الدقيق بين كلمتي حكم الله وإمرة الله.

عنها، فأمير الثلاثة هو أمير الخلية الأولى في نظام الأمة. ثم لاحظ تفريقه بين حكم وإمرة، وأن الحكم هو مجموعة أنظمة ولكن الإمرة هي تنفيذ الأنظمة، ومن ثم فلا اعتراض على حكم الله التي هي الثوابت، ولكن على إمرة الله فالله سبحانه وتعالى لا يأمر مباشرة تاركًا للناس أن يصرفوا أعماله حسب النظام لا حسب مشيئة يومية. وهي أيضًا كلمة يقصد بها باطل لأنها تهيئ الناس قبول خليفة الله لأنه يأمر.

ولا أريد أن أدخل في جدل حول مصطلح الدولة حتى لا أنجر إلى صراع غير ذي جدوى مع المفاهيم التي تراكمت منذ مئات السنين، والتي أصبح وجود الدولة قضية حتمية لا يمكن العيش بدون تصور وجودها. وحسبي أن أقرب الصورة إلى الأذهان بمثلٍ معاشٍ يزيل أي لبس في ما أقصد إليه وهو إمكانية قيام نظام يطبق بدون الحاجة إلى دولة تفرضه. هذا المثل الحي هو نظام الأمة السويسرية. ففي هذا العصر البالغ التعقيد توجد أمة ليس لها رئيس دولة، ولا رئيس وزراء، ولا قائد جيش، ولا وزراء معارف ولا صحة الخ، ولا أي شيء من مظاهر الدولة، وإنما هي إدارات تنفيذية منتخبة من الأمة **تحكم** مصالحها وفق ما يسمونه الديمقراطية المباشرة، أي أن الشعب **يحكم** نفسه بنفسه. ولأنهم من عروق وأديان وثقافات مختلفة فقد ارتضوا لتمثيل الاتحاد شكل الديمقراطية البرلمانية؟ لكن إذا تعارضت رغبة الأمة مع قرارات الاتحاد الفدرالي فمن السهل على الأمة أن تسقط هذا القرار برغبة مائة ألف صوت فقط. وهكذا يتضح أن النظام هو الذي يحكم الأمة السويسرية مباشرة لا الدولة أي بواسطة الأمة نفسها لا بواسطة ممثلين عنها ولا رئيس دولة ولا رئيس وزراء. فإذا أصررت على تسمية هذا النظام بالدولة أيضًا فلا مانع عندي رغم تعسفه؛ لأن ما يهمني هو تحقيق هذا النظام ثم سمه ما شئت من الأسماء. وأظن هذا كافيًا لأن يقطع اللجاج.

وأتفق مع الدكتور مؤنس فيما ذهب إليه من أنه لا يريد أن يقول:

(إن الخلافة ليست من الإسلام، أو أن الملك يتعارض مع الإسلام، فإن الخلافة والملك أو السلطنة وما إليه صور شكلية لممارسة تنظيم أمور الأمة، فالإسلام لا ينكر الخلافة ولا ينكر الملك أو الإمارة؛ فهذه كلها أشكال تنظيمية

إذا ارتضتها الأمة واختارتها لم يكن بها بأس، ولكنها تظل كما قلت تنظيمات شكلية للأمة أن تصوغها كيف تشاء)[1].

وقد ترك النبي وراءه نظام الأمة واضح المعالم والقسمات متميزًا عن غيره بحيث لا يسمح بتداخل آخر. ويتضح هذا برفض الصحابة لما بدأ يطرحه معاوية من تصور؛ فعبروا عن رفضهم له بأنه نظام قيصري هرقلي كسروي، أي نمط الدول المعروفة. وأدركوا أن ما يطرحه دولة لها مخالب وأنياب، وهم يفضلون نظام أمة بدون مخلب وناب. لكن القوة في النهاية تغلبت، وتكرس من ثم الإحساس بحتمية الدولة.

لقد أثبت النظام السويسري الكونفدرالي عدم الحاجة إلى الدولة في هذا العصر، كما أثبت نظام الأمة عدم الحاجة إلى الدولة في العصر الراشدي. ومن لم يستطع أن يتخلص من الإحساس بحتمية الدولة فحسابه على فكره. أما أنا فلم أتخلص من حتميتها فقط، بل وعلى يقين أنها ليست ضرورية إطلاقًا، وأن التخلص منها هو الضروري، والعودة إلى نظام الأمة كما وصل إليه على يد السويسريين هو مطمح هذا الكتاب.

والإسلام بعد ذلك لا يمنع من تسمية نظامه بالدولة، ولا يرفضها، إذ المهم هو تحقيق نظام الأمة، لكن النبي نفسه لم ينشئ الدولة في رأينا، بل أنشأ ما هو أعلى وأثمن وأبقى من الدولة، وهو الأمة، تاركًا لها ضمن الثوابت صياغة مستقبلها وفق ما تريد، وإذا ما قامت دولة على ثوابته، فإنها تكون أرقى دولة. وإذا قامت هذه الدولة بمبدئها العالمي - وربما كانت الخلافة في طريقها إلى تلك الدولة - فستجد لديها من الثوابت والاجتهادات ما يقيمها على أقوى الأسس، فالإسلام: دين وإسلام. دين يخص المسلمين في تعاملهم العبادي فيما يسمى فقه العبادات. وإسلام يخص البشرية فيما يسمى فقه المعاملات. وبهذا يتم ضمانة الوحدة الإنسانية في نظام واحد وسيتم التعامل فيما يخص الدين بكل الأديان الموجودة في الدولة الإسلامية، أي بالدين نفسه. أما ما يخص البشر فلديهم قانون الأكثرية القائم أساسًا على العدل. ولهذا يقول السنهوري:

---

(1) دستور أمة الإسلام ص 98.

(إنه في إحياء الشريعة الإسلامية لا يجب الاقتصار على كونها شريعة صالحة لتطبيقها على المسلمين في العصر الحاضر، بل على غير المسلمين أيضًا، وليس معنى هذا إرغام غير المسلمين على اتباع قواعد لا تقرها معتقداتهم وأديانهم المختلفة التي يجب احترامها احترامًا تامًا، بل معناه أن تكون حركة إحياء الشريعة الإسلامية مبنية على أساس لا يتناقض مع هذه المعتقدات الدينية. ولتحقيق ذلك يجب تقرير مبدأين:

(١) أن يعمل في هذه الحركة الإصلاحية إلى جانب المسلمين غيرهم من الشرقيين غير المسلمين القانونيين منهم والاجتماعيين.

(٢) أن يقرر بجلاء قاعدة لم تعط حتى الآن عناية كافية، وهي أن الشريعة الإسلامية تكملها الشرائع الأخرى ما لم تتناقض معها هذه الشرائع فتنسخ الجزء الذي تناقضت فيه معها، وفيما عدا ذلك فإنه يجب اعتبار هذه الشرائع قائمة كجزء من الشريعة الإسلامية. وبمقتضى هذه القاعدة يمكن قبول كثير من مبادئ الشرائع الأخرى الصالحة للتطبيق في العصر الحاضر)[١].

وإذن فالذي يذهب إلى أن الرسول كان نبيًا ورئيس دولة سيجد له من عظمة نظام الأمة دليلًا، ومن يذهب إلى أن أبي بكر هو أول من أنشأ الدولة فسيجد أيضًا له حجة، ومن يذهب إلى أن عمر هو الذي ثبّت نظام الأمة فسيجد أيضًا له شاهدا. إن عظمة نظام الأمة يمد هؤلاء وهؤلاء من عطائه وما كان عطاؤه محظورا.

لكن شيئين مهمين لا يمكن أن ينكرهما أحد وهو أن نظام الأمة لو استمر لحال دون قيام دولة من تلك الدول المألوفة. والثاني أن الدولة الأموية كانت دولة إمبراطورية لم تقم على أسس نظام الأمة السياسي، وإنما قامت على أسس بيزنطية وقامت العباسية على أسس فارسية. ومن ثم فالدولة الأموية والعباسية والفاطمية لا يربطها بنظام الأمة السياسي أي رابط[٢]. وحتى الذين يسمون

---

(١) فقه الخلافة ص ٤٩ حاشية.

(٢) يذهب الدكتور عبد الوهاب الأفندي إلى الأول، ويذهب الدكتور عبد السلام نور أنها بدأت بعمر - من حديث شفوي.

الفترة النبوية بالدولة كالدكتور عبد العزيز الدوري إلا أنه مع ذلك يحتاط لنفسه فيقول أن النبي: (**لم يجعل الدولة مؤسسة سياسية في رقعة أرضية معينة، وإنما هي في الأساس هيئة اجتماعية هي الأمة**)[١].

ولأن نظام الأمة كان جديدًا كل الجدة فقد كانت جدته سبب تفشيله، لأنه لم يألفه الناس إلفًا سلوكيًا، ويتعودوا عليه اجتماعيًا فترة من الوقت تكفي لصهرهم فيه، فسرعان ما تعرض للمألوف - أي الدولة - فذاب، ثم إن الدولة أخذت اسم الإسلام، فلم يستوعب العامة إدراك الفواصل التي أدخلت، ولم يتصوروا قيام دولة بدون بطش وقوة، ولأن الدولة تم فرضها بالقوة فقد تنبه وحش القوة الكامن من إغفاءته فساعد على استعادة المألوف، فسقط النظام وقام التسلط.

إن الذي يهمنا هو تعريف الناس بنظام الأمة ولا يهمنا الشكل. ومتى تعرفنا على ذلك النظام الفذ فسنعرف حتمًا حجم الخسارة التي منينا بها عندما استبدلنا نظام الأمة بنظام الإمبراطوريات.

وأخيرًا هناك قضية أخرى لا بد من الحديث عنها وهي التفريق بين دولة وحكم؛ فالحكم هو الالتزام بالمنهج وطاعة الدستور والرضاء به وحمايته. والدولة آلة لتسخير كل المصالح إما لفرد كما كان الأمر عليه في الماضي، أو لجهاز كبير عملاق كما هو عليه في الحاضر. وعليه فيمكن القول أن سمات الحكم - لا الدولة - هي التي كانت على عهد الراشدين.

---

(١) مقدمة في صدر الإسلام ص ٣٨.

الجزء الثالث

خلافة الأمّة

الفصل الأول

أبو بكر
بداية الطريق

(١)

فرغنا من الحديث عن أمة المدينة تحت قيادة النبي عليه الصلاة والسلام؛ فعلينا أن نوالي رحلتنا لكشف القضايا المخفيّة لننتهي من توضيح غسق المعضلة السياسية التي أدخلت الأمة في تيه حائر زمنًا طويلًا وما تزال ترفدها بالمزيد من الإحباط.

وعليه فالتعرف على إدارة الخلافة الراشدة، ودورها في تطبيق المبادئ الإسلامية جزءُ من ذلك الجهد، وسنرى أن «إدارة المدينة: الخلافة» خاصة في عهد عمر قد طبقت الشيء الكثير. ولكن **خلافة الصحابة** هذه لم تصلنا في شكل ثقافة عامة بل قطعًا متناثرة، وما يزال معظمها مدفون تحت ركام من النقائض أفتى بها فقهاء السلطة فعلينا أن نستخرج من تحت الركام ما دُفن، وأن نجمع القطع المتناثرة من هنا وهناك لنعيد تركيب الجسد الممزق كما كان عليه أو قريبًا مما كان. وحيث أيضًا لم تطبق إلا في فترة قصيرة، ولم تكرر فقد غابت آثارها عن الذاكرة السياسية إلا من بقايا توق وحنين.

ستوصلنا هذه الدراسة إلى معرفة حجم التغيير على حقيقته لمعرفة مدى انحرافه من **سلطة أمة**، إلى **تسلط دولة**، ومن **شورى** إلى **فرد**، ومدى تأثير ذلك كله على المجتمع الإسلامي. ومتى تم التوصل إلى معرفة ذلك كله فسوف يفيد في وضع معالم رحلة العودة من **الفرد** إلى **الأمة** ومن **التسلط** إلى **السلطة**، ومن **الفردية** إلى **الشورى**.

بعد رحيل النبي صلى الله وسلم عليه وعلى آله ومن والاه، وانقطاع الوحي، انقطع التشريع الإلّهي، وتوقف حديث السماء. ومن ثم بدأ الصحابة يمارسون مسؤوليتهم على ضوء الثوابت الإلّهية، لأول مرة؛ فعملوا وتعثروا. طبقوا ما كانوا تلقوه من وحي، واجتهدوا بما لم يأت به خبر من السماء، فأصابوا في معظم الأحيان وأخفقوا في أقلها وهم في كلا الحالتين ماضون في طريقهم الصاعد، محدقين في المستقبل بأعين ملأتها آيات الحكم المبين..

وإذا كانت الشورى هي أول لبنة وضعها الرسول في بيعة العقبة فالانتخابات كانت الامتحان الأول لها يوم السقيفة. ففي هذا اليوم العصيب اجتمع المسلمون في ظل مناخ حزين باكٍ على رسول الله ليحزموا أمرهم قبل أن يدفن عليه الصلاة والسلام. وكلنا نعرف ما جرى ذلك اليوم الباكي، لكن الذي يهمنا هو التأكيد على أن المؤتمرين واجهوا موقفًا ليس له سابقة، وليس فيه نص من الرسول، ولذلك اختلفوا فيما بينهم، وكان هناك نقاش وحوار وجدال انتهى - على ما هو معروف - بترشيح أبي بكر في نفس السقيفة، أو قل انتهى بمبايعة أولية، أو بالحروف الأولى كما يقال بلغة اليوم، ثم تمت مبايعته الدستورية بعد ذلك في المسجد مبايعة عامة عندما تلقى البيعة من أهل المدينة. ووقتها أصبح خليفة لرسول الله - أو خالفة لرسول الله - وفق المبادئ التي أتينا على ذكرها في الفصل السابق.

في يوم السقيفة إذن بدأت الأمة تطبق نظامها وتشكل إدارتها المتميزة، وتنتخب خليفتها بعد جدال وحوار صاخب. وهذا الحوار والجدال والخطأ يثبت بشكل قاطع أن موضوع الخلافة كلها صيغة صحابية اجتهدوا في الوصول إليها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا. ولو كانت الخلافة قد تمت بموجب أمر إلّهي لما كان هناك خلاف، ولما كادت أن تكون فتنة وقى الله المسلمين شرها على حد تعبير "عمر بن الخطاب"، ولو كانت بأمر الله لما جرؤ "عمر" على نبزها بتلك الصفة. ومن المؤكد أن انتخاب "أبي بكر" في "سقيفة بني ساعدة" قد تم وفقًا لحوار، لا خضوعًا لنص، وأن ذلك الحوار قام على تأثير زعامة "قريش" على العرب.

أما ما يقال من أن المسلمين قدموه لفضله فالفضل لم يكن قضية مطروحة

لعلمهم بأن الفضل سرٌ عند الله لا يعلمه إلّا هو. وفيما أعلم فأول من طرح قضية الفضل هو معاوية ليثبت أن "عثمان" أفضل من "علي" ومن ثم يبرر بغيه[١]. ومن ذلك الوقت أصبح - وهو من علم الغيب - سنة فقهية تبناها فقهاء السلطة والمتعصبون والمتمذهبون. أما أبو بكر فلم يخطر في باله هذا الفضل بل إنه قد اعترف بلسانه على منبر رسول الله أنه ليس أفضل الصحابة: (**لقد وليت عليكم ولست بخيركم**)[٢]. هذا مع العلم أن بعض العلماء الكبار كالإمام المقبلي قد أنكر التفاضل في الخلافة وأجاز تولية الأقل فضلًا[٣] لكنّ التيّار العام قد غرف في وحل هذه القضية.

وأما أنه كان بفعل نص من النبي عليه[٤]، فحديث صراع مذهبي. وقضية النص لا صحة لها لأن القرآن لم يدع إلى دولة حتى يسمي رئيس الدولة وإنما أوجد أمة تحكم نفسها بالقيادات الجماعية أو ما يسمى اليوم بالمؤسسات. أما إذا قلنا بالنص فحظ علي - بحديث الغدير - أرجح.

وأما أنه كان بسبب سبق "أبي بكر" إلى الإسلام[٥] فذلك ترجيع لمنطق

---

(١) كتب معاوية لأمير المؤمنين (**إن أفضل الناس في الإسلام فلان وفلان**). ورد عليه أمير المؤمنين بعبارة بليغة راقية (**وزعمت أن أفضل الناس في الإسلام فلان وفلان، فذكرت أمرًا إن تم، اعتزلك كله، وإن نقص لم تلحقك ثلمته، وما أنت والفاضل والمفضول والسائس والمسوس؟ وما للطلقاء وأبناء الطلقاء والتمييز بين المهاجرين الأولين وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم**) وشرح الشيخ الإمام محمد عبده معناها فقال: (**إن صح ما ادعيت من فضلهم لم يكن لك حظ منه فأنت عنه بمعزل**). (نهج البلاغة ص ٥٤٦).

(٢) ابن الأثير: الكامل ٢: ٣٣٢.

(٣) قال المقبلي: (**اعلم أن الناس لما غلب على الطباع حب الرئاسة العاجلة جعلوها معيارًا للرفع والوضع والتفضيل**) ثم قال: (**وما زال عمرو بن العاص في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزمن أبي بكر وعمر أميرًا تحت إمرته من هو خير منه كأبي عبيدة بل لا نسبة بينهما إلا نسبة الإسلام؛ إذ ليس عمرو من أفضل الصحابة.. ولا فرق بين إمارة وإمارة**) (العلم الشامخ ص ٣٩٢ - ٣٩٣) ومن ثم فهو لا يعتبر خلافة أبي بكر خطأ لأن القائلين به إنما يخطئون جميع الصحابة المهاجرين منهم والأنصار الذين اختاروا أبا بكر (العلم الشامخ ص ٤٠٣) ويدخل فيهم ضمنًا الإمام علي.

(٤) ممن يقول بالنص على أبي بكر من الأقدمين ابن حزم (عويس: ابن حزم الأندلسي ص ٢٦١) ومن المتأخرين أحمد حسن الباقوري، ويسميه ترشيحًا (علي إمام الأئمة ص ٧٤) والسؤال الآن: لماذا التشنيع بالذين يقولون بالنص في علي ما دام هناك من يقول بالنص في أبي بكر؟ لقد التقى الطرفان واتفقا وبعد ذلك يظلان على خلاف يتنابزان بالألقاب..

(٥) تاريخ الدولة العربية ص ١٥٢.

التضليل الذي سيستشري بعد قليل ويمارس على نحو بشع، فالسبق لا يعطي حقًّا في الخلافة وإلا كانت الخلافة مركبًا للسابق فالسابق بالتتابع، وهذا ما لم يقل به أحد. ومن قال به فسيضع أبا بكر الثالث بعد «علي» و«زيد بن حارثة» إذا لم يقل بالقرشية، أو الثاني إذا قال بها.

وأما أنه كان بفعل انتمائه إلى "قريش"[١] فصحيح إلى حد ما، وهو قد احتج به على الأنصار. لكن أبا بكر لم يكن وقبيلته تيم في الذروة القرشية، فقد كان غيره في الذروة القرشية كعلي بن أبي طالب، فهو بهذا المنطق أولى؟ ومع أن واقعية القرشية كانت ذات تأثير ونفع وقتها إلا أنه ثبت فشلها الذريع منذ اللحظات الأولى بعد البيعة فقد انتقضت القبائل على هيمنة قريش ورفضت تقديم الزكاة إلى الخليفة كما هو معروف[٢].

وأما ما يقال أن الرسول رشحه بتقديمه للصلاة[٣]، فالغرض منه واضح وهو ربط الخلافة الدينية بالصلاة. وهو باطل لأن رسول الله قد أمَّر على أبي بكر من هو أصغر سنًّا منه، وهو أسامة بن زيد[٤]، وأمَّر عليه من هو أقل فضلًا منه ومكانة بكثير وهو "عمرو بن العاص" في غزوة ذات السلاسل، وأيضًا كان أبو بكر قد صلّى مؤتمًّا الناس، وقد أدرك ابن حزم ضعف هذه الحجة فرفضها ولم يقل بها[٥]، في حين لم يقدم الرسول - كما لاحظ الشيعة - أحدًا على "علي"[٦]. والحق أنه لو كان تقديم الصلاة ترشيحًا للخلافة

---

(١) تاريخ الدولة العربيّة ص ١٥٢.

(٢) انظر تفاصيل التمرد القبلي في ابن الأثير ٢: ٣٤٢ وما بعدها.

(٣) تاريخ الدولة العربية ١٥٢. وقرأت للإمام أبو زهرة أنه لم يرد عن النبي **(نص قاطع أو إشارة واضحة إلى من يكون خليفة من بعده، وكل ما ورد في أن النبي ﷺ أمر أبا بكر أن يؤم المسلمين.. فاتخذ بعض الناس من هذا إشارة إلى إمامته العامة للمسلمين وقال قائلهم: «لقد رضيه عليه الصلاة والسلام لديننا أفلا نرضاه لدنيانا»)** (تاريخ المذاهب ص ٢٣) ثم علق على هذه التعلة بقوله: **(ولكنه لزوم ما ليس بلازم لأن سياسة الدنيا غير شؤون العبادة، فلا تكون الإشارة واضحة. وفوق ذلك فإنه لم يحدث في اجتماع السقيفة.. أن احتج أحد المجتمعين بهذه الحجة)** (نفس المصدر ١: ٢٣). وسخر من هذه الحجة الشيخ الغنوشي في كتابه (الحريات العامة ص ١٦٢).

(٤) المدخل إلى التاريخ الإسلامي ص ٢٤٥.

(٥) **(يرفض الذين يحتجون لخلافة أبي بكر لا بالقياس على استخلاف الرسول في الصلاة؛ إذ إن شروط الإمامة في الصلاة أقل شأنًا من شروط الإمامة العامة فلا يحتج بهذه على تلك)**. (عويس: ابن حزم الأندلسي ٢٦٣).

(٦) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٧.

لاعتبر الناس تقديم عبد الرحمن بن عوف للصلاة ساعة ما طعن الخليفة "عمر" في المسجد ترشيحًا له والمسلمون هم الذين قدموا عبد الرحمن للصلاة[١]، ولكان لصهيب الرومي - إذا استبعدنا القرشية وهي مبعدة - الحق في الخلافة لأن عمر قدمه للصلاة حتى يتم انتخاب خليفة المسلمين.

ولو قلنا بالتقديم لكان حظ علي أرجح فهو قد ناب عن النبي نفسه في المدينة، كما ناب عنه في قيادة الجيوش في معارك خيبر حيث ترك النبي: **(القيادة فترة من الوقت لعلي بن أبي طالب فظهرت منه بسالة وقدرة على الحرب أثارت الإعجاب في قلوب المسلمين)**[٢]. فتولي القضايا الإدارية في غياب النبي وحضوره ألصق بترشيحه للخلافة، وهو ما لم يكن لأبي بكر. وقد علق الدكتور مؤنس على نيابة الجيش فقال:

(واهتم بذلك الشيعة فأطنبوا في الكلام عن بطولة علي في خيبر، فرد أهل السنة من المؤرخين بتقليل شأن هذا الصراع ومنهم من أهمله إهمالًا تامًا حتى لا يكون لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه ذلك الشأن العظيم في السيرة النبوية)[٣] بل في انتخابات الخليفة.

وأما ما يحتج به البعض من أنه والد السيد عائشة زوج الرسول[٤]، فذلك صدى لما أصبح حقًا واجبًا للأقارب في الحكم، ثم إنه غير صحيح ف "علي" كان زوج "الزهراء". وبنت رسول الله أقدم من بنت أبي بكر. ولكان الأمر كما يقول الدكتور طه حسين:

(ولو قد قال المسلمون بعد وفاة النبي: أن عليًا كان أقرب الناس إليه، وكان ربيبه، وكان خليفته على ودائعه، وكان أخاه بحكم تلك المؤاخاة، وكان ختنه وأبا عقبه، وكان صاحب لوائه، وكان خليفته في أهله، وكانت منزلته منه بمنزلة هارون من موسى بنص الحديث عن النبي نفسه - لو قال المسلمون هذا كله واختاروا عليًا بحكم هذا كله للخلافة لما أبعدوا ولا انحرفوا)[٥].

---

(١) طه حسين: الشيخان ٢٢٠ - ٢٢١.
(٢) مؤنس: دراسة في السيرة النبوية ص ١٧٩.
(٣) نفسه ص ١٩٧.
(٤) تاريخ الدولة العربية ص ١٥٢.
(٥) طه حسين: عثمان ص ١٥٢.

على أن أحدًا لم يحظ بالترشيح - لو أراد مؤرخ أن يجادل - مثلما حظي به "علي" في هذا الباب، ولو كان هناك احتجاج بمثل هذه الأمور لكان لأنصار الإمام "علي" حجة أقوى وهي خطبة "غدير خم" حيث دعا الرسول إلى موالاة علي[١]، الذي يقول فيه الذهبي - وهو من أشد الناس على الشيعة[٢] ويتحامل على أهل البيت ويتعاطف مع الأموية[٣] ومع ذلك فهو يأخذ بذيل الإنصاف[٤] - : (**بهرتني كثرة طرقه فقطعت بوقوعه**)[٥]، وبحديث الثقلين: (**كتاب الله وعترتي أهل بيتي**) وقال: (**هذا حديث صحيح**)[٦]. ولو كانت تلك هي المبررات الفعلية لكانت كفة «علي» أرجح، خاصة وأنه الذي أبلى بسيفه بلاء لم يتفوق عليه أحد. ولو عودلت أحاديث الفضل لعدلت كفة عليّ فلم يحظ أحد بحديث الفضائل كما حظي علي[٧]، ولو تفاخر الناس بالأنساب وبالقرب من رسول الله وبالبلاء في سبيل الله لما تمكن أحد من الفوز على الإمام «علي» بأية حال. ويكفيه أن رسول الله آخاه عندما تآخى القوم وقال له: (**أنت أخي في الدنيا والآخرة**)[٨]. ولو قلنا بالعرقية القرشية لكان علي أقرب إلى النبي من سائر قريش.

ولا يخفى على لبيب أثرٌ أن تلك المفاخر من قرابة ومصاهرة قد وضعت في العصر الأموي، وتقوّت في العصر العباسي، وبلغت الذروة في العهد الفاطمي، وهذه القرابة والمصاهرة والقرشية منظومة واحدة تشد إحداهما الأخرى لمصلحة قريش ولتجعل لهم - بحكم العرف والقرابة والمصاهرة - حقًّا تاريخيًا متغلبًا على غيرهم، فهم أقرب الناس إلى الرسول عرقًا، وهم

---

(١) انظر خطبة «غدير خم» برواتها في كتاب حجة الوداع لأبي الفداء ص ١٨٥ وما بعدها. ويقول المقبلي في هذا الحديث بعد أن استعرض رواته: (**فإن كان هذا معلومًا وإلا فما في الدنيا معلوم**) (الأبحاث المسددة ص ٢٤٤).

(٢) العلم الشامخ ص ٣٩٩.

(٣) نفسه ص ٣٩٥ - ٣٩٦ حاشية.

(٤) نفسه ص ٣٧٣.

(٥) يحيى بن محمد بهران: ابتسام البرق ص ٢٥٩ ويقول عنه المقبلي.

(٦) خطبة الوداع ص ١٨٧. وممن أكد حديث الثقلين هذا الشيخ الباقوري في كتابه (علي إمام الأئمة ص ٣٦٤).

(٧) ابتسام البرق ص ٢١٣.

(٨) انظر القصة في: علي إمام الأئمة ص ١٠٥.

أصهاره. وبالرغم من أن الرسول قد ألغى العرقية ولم يجعل للقرابة والمصاهرة أي طريقة إلى القيادة، إلا أن فقهاء السلطة قد جعلوها سلمًا إلى الحكم ولو رغم أنف الإسلام.

ولأن فتاواهم كانت تصدر تبريرًا لوضع قائم فإنهم قد وقعوا في عدة تناقضات واضحة؛ فمن المنطقي وقد أفتوا بالقرابة والصهارة والصحبة والقرشية أن تذهب هذه كلها لصالح الأكثر تمثيلًا لها، وبهذا يكون عليٌّ أولى بها من غيره لأنه الأقرب عرقًا والألصق مصاهرة والأكثر صحبة؛ وفي الذروة من قريش ولم يحتجوا - والأمر أمر قبيلة - بأهل البيت، بل أخرجوا أهل البيت وأدخلوا الجيران، أو كما عبر الإمام علي عن ذلك بقوله : احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. لقد أخذوا ما يحلو لهم فأضاعوا الفكرة وأثبتوا الإمرة.

فدعني من أحاديث القرون الغابرة، وتعال ننظر إلى الموضوع نظرة تاريخية بحتة. والحق أن الناس في تلك الفترة قد بايعوا "أبا بكر" لغير لتلك الأسباب كلها. بايعوه لأنه كان رجل الموقف المتكتك الذي لم يترك ثانية إلا واستغلها لصالحه. ويذكر الدكتور "حسين مؤنس" في كتابه "دراسات في السيرة النبوية" أن أبا بكر بذل جهدًا في أوساط القبائل ليضمن تأييدها له، بينما كان "علي" مشغولًا بأمر رسول الله ودفنه[(١)]. وكان ذهاب أبو بكر إلى "السقيفة" مبكرًا واستغلاله انشقاق الأنصار على أنفسهم في الوقت المناسب وقدراته وتكتيكاته الناجحة هي التي رجحت كفته. ولو ذهب الإمام «علي» إلى "السقيفة" قبله لكان ترشيحه مقبولًا، ولو لم يأت "أبو بكر" لبويع "سعد بن عبادة" أو "معاذ ابن جبل" أو غيرهما من القادة الكبار. وإذن فقضية النص والنصوص

---

(١) دراسات في السيرة صفحات ١٩٣ . وما بعدها. وخلاصة رأيه أن أبا بكر تغيب طيلة تلك الأيام التي سبقت دفن الرسول ولم يعرف محله. قال وكان عمر لا يزال يتخوف من سعد بن عبادة الذي ما يزال يرفض ترشيح أبي بكر وكذلك الحباب بن المنذر وأتباعهما ثم يقول: **«وهنا يأتينا الطبري بخبر نعرف منه ماذا كان أبو بكر يفعل أثناء غيبته الطويلة فهو أولًا قد نجح في اجتذاب بشير بن سعد وقومه من بني الحارث بن الخزرج، ثم لا بد أنه اتصل ببني أسلم القضاعيين هناك وضمن اشتراكهم في هذه المشورة.. فجاء اجتماع السقيفة مفاجأة.. ثم علم الأسلميون بأن الاجتماع هناك فاتجهوا إليه. قال الطبري: «روى عن أبي بكر محمد الخزاعي أن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايقت بها السكك ليبايعوا أبا بكر فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت في النصر» الطبري ج ٣/ ٢٢٢)** (دستور أمة الإسلام ص ٢٨٢).

والاستنجاد بإمامة الصلاة والقرابة والمصاهرة وغيرها حديث مذهبية متأخر. لقد كان "أبو بكر" رجل الموقف بلا نزاع. فهو قد وصل إلى الخلافة وحوله رجال أكثر منه مكانة اجتماعية وقربًا من الرسول "كعلي" و"العباس" ومع ذلك تمكن من السيطرة على الموقف. ونعم الرجل كان أبو بكر.

وشيء آخر هو أن أبا بكر كان ذا تجربة خصبة في الحوار والنقاش لا يملكها الأنصار؛ فقد كان قبل الإسلام يحضر دار الندوة ويناقش ويحاور وكان له في معرفة أنساب العرب وقريش بالذات مكانة مرموقة، وهو قد شهد الإسلام منذ فجره فعاش كل تجارب الرسول واستفاد منها وامتلأ من كل ذلك خبرة. وهو إلى جانب ذلك كان مسؤولًا عن تصريف الزكاة أيام الرسول فكان يعرف مصارفها ومستحقيها، ويعرف بالتالي معظم الناس ويعرف طبائعهم وسلوكهم[1]. ولما كان يوم السقيفة وضع كل تلك الخبرة في إنجاح مسعاه. ثم كان إلى ذلك كله كبير السن والعرب تقدم الأكبر دائما.

على كل حال أفضى مجلس الشورى - وكانت تلك أولى جلساته بعد انقطاع الوحي - إلى أول انتخاب من نوعه؛ فتم انتخاب أبي بكر وتسميته بالخليفة. على أن المجلس لم يكن متكاملًا، وقد سلق فيه الأمر سلقًا لكنه مع كل النقائص يعتبر خطوة متقدمة جدا.

وقد وقع النقص فيه من ناحتين: ناحية النصاب وناحية خضوعه على نحو ما لمنطق القبيلة. ولولا هذين الأمرين لكان اجتماع" السقيفة" مثاليا. فمن ناحية عدم اكتمال الشورى، فلأنه قد اختزل في الأنصار وفي ثلاثة أو أربعة من المهاجرين، وقد غاب عن الاجتماع كل كبار المهاجرين باستثناء أبي بكر وعمر وعبيدة بن الجراح. أي أن الحد المطلوب من النصاب لم يكتمل. وأما الثانية فهذه القرشية التي ستغدو شرًا مستطيرًا، والتي ترتب عليها استبعاد الأنصار من الحكم في النهاية، والتي أنشأت: (**في الإسلام أرستقراطية قوامها القرب من**

(١) نعرف ذلك من قضية الرجل الذي بعثه رسول الله لقبض الزكاة فأهدي هدية اختص بها فخطب الناس ذاكرًا أن الهدايا لقابضي الزكاة هي للمسلمين، فلما أرجعها إلى النبي أمره بتسليمها إلى أبي بكر قائلًا: **هذا المال للمسلمين كلهم يا أبا بكر.** (طه حسين: عثمان ص ٣٥) فدل ذلك على أن أبا بكر كان مسؤولًا عن ذلك.

رسول الله؛ فأصبح الحكم إلى قريش وحدها، وأصبحت المشورة إلى الأنصار. والمشورة حق عام لكل مسلم. فلقريش أن تحكم، ولقريش أن تشير، وللأنصار وغيرهم أن يشيروا، وليس لهم أن يحكموا)[1].

بعد هذا التوضيح لا يبقى مكان للشك أن الخلافة إنتاج الصحابة أنفسهم يوم السقيفة، وما هذه الخلافات العريضة الطويلة التي حدثت واستمرت في التوالد حتى يوم الناس هذا إلا تأكيد على أن النبي لم يقل فيها شيئا. ولو كان قد قال لما اختلف المسلمون هذا الاختلاف الذي لا يضارعه خلاف آخر.

(١) عثمان ص ٢٣٠. المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين - المجلد الرابع. دار الكتاب اللبناني. الطبعة الأولى ١٩٧٣.

(٢)

تولى أبو بكر الخلافة إذن بعد أن بايعه المسلمون في المسجد النبوي. وبذلك بدأ نظام الأمة يمارس دوره، في ظل ما سمي بالخلافة. فما هي هذه الخلافة؟

أظهرت أحداث يوم السقيفة أن الخلافة عقد بين الحاكم والمحكوم، وليست أمرًا إلّهيا. أي أنها اختيار من الأمة، ومن ثم يسقط القول بدينيتها.

ومن هنا قد أفاجئك برأي يغاير ما تآلف الناس عليه، وأخذوا به وتعاملوا معه واعتبروه حقيقة ثابتة؛ فأزعم أنّ ما تعارف عليه الناس من أن الخلافة الراشدة **دولة دينية** صرفة تقوم على مثالية روحية مطلقة غير صحيح، وما تعارف عليه الناس من أن الدول الأموية والعباسية وما تناسل منهما **دول زمنية أو واقعية** غير صحيح كذلك، وأجزم أن ذلك التقسيم باطل من الأساس وتلك التسمية خاطئة من البداية.

في كتابي "تصحيح المسار" كنت قد توصلت - بقناعة - إلى أن الخلافة ليست من الثوابت، وأنها صياغة نسجها الصحابة يوم السقيفة ومن ثم فهي خلافة **إسلامية** وليست خلافة **دينية**[١] ثم قرأت - بعد ذلك - كلامًا للدكتور "طه حسين" كان قد كتبه حول هذا الموضوع فأجاد فيه وأفاد فاستحسنت - تتميمًا للفائدة، ولإشباع الموضوع - أن أنقل ما جاء فيه. قال:

(قد يظن بعض الذين تخدعهم ظواهر الأمور أن.. نظام الحكم في هذا العهد القصير قد كان نظامًا ثيوقراطيًا يعتمد قبل كل شيء وبعد كل شيء على الدين. ولما كان الدين في هذه البيئة الخاصة دينًا سماويًا منزلًا فقد يظن أصحاب هذا الرأي أن الحكومة التي كانت تحكم المسلمين في هذا العهد إنما كانت تستمد سلطانها من الله ومن الله وحده لا ترى أن للناس شيئًا في هذا السلطان، ولا ترى أن من حقهم أن يشاركوا فيه أو يعترضوا عليه أو ينكروا منه قليلًا أو كثيرًا. وقد يخيل إلى الذين يذهبون هذا المذهب أن من أصرح الدلائل

---

(١) انظر كتابي: محاولة في تصحيح المسار، فصل: (الشكل ليس أمرًا إلّهيًا) ص ٣٠ وما بعدها.

على ذلك وأصدقها أن النبي هو الذي أسس هذه الدولة بأمر من الله عزّ وجل؛ فالله أمره أن يهاجر إلى المدينة والله دعا المسلمين من أهل مكة إلى أن يهاجروا معه، والله أوحى إلى النبي بمجملات ومفصلات من الحكم، والله قال في سورة النجم ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ والله أمر المسلمين أن يطيعوا الله ورسوله وبين لهم أنهم لن يؤمنوا حتى يحكموا النبي فيما شجر بينهم. وقد يضيفون إلى ذلك أن أبا بكر كان خليفة رسول الله، وأن عمر كان خليفة أبي بكر؛ فقد تنزل الحكم إذن من النبي إلى هذين الإمامين الراشدين، والنبي إنما تلقى السلطان من الله عز وجل؛ فنظام الحكم إذن في هذا العهد إنما هو النظام التيوقراطي الإلَهي لا أكثر ولا أقل)[١].

ذلك دعاوى القائلين بالخلافة الدينية، ولكن هذه الدعاوى في حقيقة الأمر دعية لا أصل، ولا أب، ولا أم لها. ويتابع الدكتور فيقول:

(ولا أشك في أن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب؛ فقد كان الإسلام وما زال دينًا قبل كل شيء وبعد كل شيء، وجه الناس إلى مصالحهم في الدنيا وفي الآخرة بما بين لهم من الحدود والأحكام التي تتصل بالتوحيد أولًا، وبتصديق النبي ثانيًا، وبتوخي الخير في السيرة بعد ذلك، ولكنه لم يسلبهم حريتهم، ولم يملك عليهم أمرهم كله، وإنما ترك لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم، ولم يحص عليهم كل ما ينبغي أن يفعلوا، وكل ما ينبغي أن يتركوا، وإنما ترك لهم عقولًا تستبصر وقلوبًا تستذكر وأذن لهم في أن يتوخوا الخير والصواب والمصلحة العامة والمصالح الخاصة ما وجدوا إلى ذلك سبيلا. وقد أمر الله نبيه أن يشاور المسلمين في الأمر، ولو قد كان الحكم منزلًا من السماء لأمضى النبي كل شيء بأمر ربه، ولم يشاور فيه أحدًا ولم يؤمر فيه وليًا من أوليائه؛ فكيف والله يقول له ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾. ومن قبل هذه الآية التي نزلت فيما نزل من القرآن بعد محنة "أحد" قبل النبي مشورة أصحابه في غزوة "بدر".. ثم قبل رأي أصحابه بعد وقعة "بدر" فيما كان من أمر الأسرى وتعرض في ذلك لما أصابه من اللوم الذي نزل به القرآن.. وكان النبي يرى حين بلغه سير

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٢٢.

قريش إليه في وقعة أحد أن يقيم في المدينة ولا يخرج بأصحابه.. ولكن أصحابه والأنصار منهم خاصة ألحوا في الخروج إلى عدوهم فنزل النبي عند رأيهم.. ولو كان الحكم إلّهيًّا يتنزل دائمًا من السماء لما استطاع المسلمون أن يستكرهوا رسول الله على ما لا يريد، ولما قبل النبي منهم ذلك مهما تكن الظروف.. ولو أردنا أن نستقصي المواطن التي شاور النبي فيها أصحابه لطال بنا الحديث إلى أبعد مما نريد. ولكن في هذه الأحاديث اليسيرة التي رويناها ما يكفي لإثبات أن الحكم في أيام النبي لم يكن يتنزل من السماء في جملته وتفصيله، وإنما الوحي كان يوجه النبي وأصحابه إلى مصالحهم العامة والخاصة دون أن يحول بينهم وبين هذه الحرية التي تتيح لهم أن يدبروا أمرهم على ما يحبون في حدود الحق والخير والعدل. وربما كان من أصدق الأدلة وأقطعها على ما نذهب إليه أن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيمًا مجملًا أو مفصلًا، وإنما أمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، ورسم لهم حدودًا عامة، ثم ترك لهم تدبير أمورهم كما يحبون على ألّا يتعدوا هذه الحدود، وأن النبي نفسه لم يرسم بسنته نظامًا معينًا للحكم ولا للسياسة، ولم يستخلف على المسلمين أحدًا من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب.. ولو قد كان للمسلمين نظام سياسي منزّل من السماء لرسمه القرآن أو لبيّن النبي حدوده وأصوله، ولفرض على المسلمين الإيمان به والإذعان له في غير مجادلة ولا مناضلة ولا مماراة.. .وليس أقل من هذا خطرًا أن أمر الخلافة كله قائم على البيعة. أي على رضا الرعية؛ فأصبحت الخلافة عقدًا بين الحاكمين والمحكومين، يعطي الخلفاء على أنفسهم العهد أن يسوسوا المسلمين بالحق والعدل، وأن يرعوا مصالحهم وأن يسيروا فيهم سيرة النبي ما وسعهم ذلك. ويعطي المسلمون على أنفسهم العهد أن يسمعوا ويطيعوا وأن ينصحوا ويعينوا. .ومن أجل ذلك لم يورث السلطان عن النبي وراثة: لم يرثه عنه أهل بيته، ولم يرثه عنه أبو بكر نفسه، وإنما تلقى هذا السلطان من الجماعة التي بايعته به وائتمنته عليه، ثم لم يرث أبناء أبي بكر عنه الخلافة، ولم يرثها عنه عمر نفسه. وما كان استخلاف أبي بكر لعمر إلّا مشورة على المسلمين. وآية ذلك أن عهد أبي بكر لم ينفذ ولم يصبح عمر خليفة إلا بعد أن بايعه المسلمون رضًا برأي أبي بكر وقبولًا لمشورته. وآية ذلك أيضًا أن عثمان خرج بعهد

أبي بكر إلى الناس مختومًا وأبو بكر لم يمت بعد فقال لهم: أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ قالوا: نعم. لأنهم كانوا يثقون بأبي بكر ويرضون رأيه.. ولم يرث أبناء عمر عنه الخلافة، وكره عمر أن تكون الخلافة بعده في أحد من ولده، وأشرك ابنه عبد الله في الشورى على ألّا يكون له في الأمر شيء. ومن أجل ذلك سخط عامة المسلمين على توريث السلطان في أيام معاوية وقال قائلهم: أنه جعلها هرقلية أو كسروية...والذين يظنون أن نظام الحكم هذا في هذا الصدر من حياة المسلمين كان إلّهيا يُخدعون عن رأيهم هذا بما يجدون في أحاديث الخلفاء وخطبهم، وفي أحاديث الناس عنهم وإليهم من ذكر الله وأمره وسلطانه وطاعته يحسبون أن هذا كله يدل على أن نظام الحكم منزل من السماء، مع أنه لا يدل في حقيقة الأمر إلّا على شيء يسير خطير في وقت واحد وهو أن الخلافة عهد بين المسلمين وخلفائهم وأن الله أمر المسلمين بأن يوفوا بعهد الله إذا عاهدوا سواء أكان هذا العهد بشؤون الحكم أم متصلًا بالعلاقات الخارجية أم متصلًا بما يكون بين الأفراد من العهود والمواثيق؛ فالله يأمر باحترام العهود، والله شاهد على ضمائر الناس حين يوفون بالعهود أو ينكثونها، والله يثيب من وفى بالعهد ويعاقب من نكثه عقابًا شديدًا. وسترى..أن من المسلمين من أنكر على بعض العمال أيام عثمان قولهم: إن ما كان يأتي من الفيء ويجنى من الخراج مال الله وقالوا: هو مال المسلمين وتعرضوا في سبيل ذلك لبعض الأذى، ولو قد فهم المسلمون نظام الحكم في ذلك الصدر من حياتهم على أنه نظام إلّهي لما أنكروا أن يقال مال الله.)[1].

أطلت في نقل ما كتبه الدكتور طه حسين لسببين: الأول أنه استوفي استعراض وجهتي النظر المتضادة. فلا حاجة لقول آخر. والثاني أن الذي كتب هذا الكلام القيم هو الدكتور طه حسين نفسه. وطه من أهل الرأي والجرأة، والبحث، وهو ليس محسوبًا على الإسلاميين حتى يؤخذ كلامه مأخذًا عاطفيًا. وقد كان له مع الأزهر والأزهريين صولة وجولة، وله القضية المشهورة فيما عرف بكتابه في الأدب الجاهلي. فشهادة الدكتور هنا شهادة قوية. لأنها لو صدرت من غيره لما كان لها هذا النشر الطيب والعرف القوي.

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٢٢ - ٢٧.

ويؤيد ما ذهب إليه "طه حسين" أيضا أن "عمر بن الخطاب" - تؤيده القيادة الجماعية - تصرف مع الثوابت القرآنية بحسب المصلحة العامة للأمة. فأوقف عطاء المؤلفة قلوبهم وأوقف جلد السارق بالرغم مما ورد فيهما من نصوص.

إذن فإن فهم الخلافة الراشدة على حقيقتها يغاير معنى الخلافة الأتوقراطية الدينية التي وصلتنا، ولا يتطابق مع وقائع نظام الأمة الذي أولى شؤون الدنيا من اهتمام ما يتعادل مع شؤون الآخرة عملًا بقوله تعالى ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَاۖ﴾ وبالحديث النبوي (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا) بل إنها لم تجد نفسها مضطرة للاهتمام بشؤون الآخرة لما عليه الناس من معرفة بدينهم لا يحتاجون فيها إلى وصاية.

وبهذا يتأكد ما ذهبت إليه من أن الدول الفردية الإمبراطورية - وليس الخلافة الراشدة - هي التي تتلبس بالدين المجرد بشكل لا يتخطاه من له أدنى إلمام بحقائق التاريخ، ومن ثم تبطل تسميتها بالدول الواقعية أو الزمنية أو ما شئت من ألقاب لا يركب على الدول الأموية أو العباسية أو الفاطمية وما تخلّق من رحمها؛ فتلك الدول لم تطبق ثوابت الإسلام ولم تعمل لتحقيق رسالته العالمية، بقدر ما قامت بإرساء حكم إمبراطوري توسعي أسري أو عشائري ليس له رسالة **هداية** ولكن رسالة **جباية**. وبسبب ما أغرق نفسه فيه من ادعاء نيابة الله وخلافة الله وظل الله، فقد الصفة الزمنية، وبسبب ما أنزله من مظالم بالأمة ومخالفته لأوامر الدين فقد الدينية. وسيأتي المزيد من توضيح هذه القضية الهامة.

والحق أن دولة الخلافة هي التي اهتمت كل الاهتمام بشؤون الدنيا كل الدنيا، ومصالح الناس كل الناس. لقد عاتب "ابن الخطاب" نفسه عندما صرف ذهنه لمدة دقائق يبحث فيها عن معنى كلمة لغوية وردت في القرآن فقال ما معناه: ما لك يا ابن الخطاب ولكلمة "أبًا"؟ ألم يعد لك همٌّ من هموم المسلمين غير هذا الهم.؟

استغفر "ابن الخطاب" لنفسه بسبب استغراقه في ما لا ينفع الناس. بينما لو قالها أحد من الناس اليوم لاتهم بأشنع التهم تقرُّبًا إلى الله..

والخلاصة، فالخلافة عقد بين الأمة ورئيسها. وما حدث يوم السقيفة من حوار ونقاش وترشيح، ثم خطاب اشترط فيه لنفسه واشترط للناس، وبموجبه تم بيعته يؤكد أن الخلافة عقد بين الأمة وقيادتها الجماعية. وقد ذهب - بحق - العلامة أبو زهرة إلى أن أصل البيعة الإسلامية تتفق:

(مع نظرية العقد الاجتماعي التي فرضها علماء العصر الحديث في أصل الدولة؛ فقد قرر "جان جاك روسو" الفرنسي، و"هنزلوك" الإنجليزي بأن الأصل في قيام الدولة هو عقد بين الحاكم والمحكوم، على أن يقوم الحاكم بمصلحة الرعية في نظير طاعتها والتزامها بما تفرضه الحكومة من ضرائب، وإن اختلفوا في مدى ذلك العقد في التزام الحاكم والمحكوم ما بين متشدد في التزام الحاكم ومتشدد في التزام المحكوم)[1].

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٨٢.

(٣)

تولى أبو بكر الخلافة وسمي بالخليفة ولكنه لم يسم بالإمام مع وفرة الأحاديث عن الإمام وبيعة الإمام. هنا نقف وقفة تساؤل من أجل كشف هذه المكيدة السياسية. نواجه أولًا مشكلة فهم معنى كلمة الإمام، ونجد أنه أصابها ما أصاب المصطلحات الأخرى التي أظهرتها المرايا المعكوسة، والتي امتلأت بها الدنان السياسية وفق معان أخرى، بتضافر عجيب من أئمة السنيّة السياسية والشيعيّة الصفوية.

ومن المؤكد أن الصحابة لم يفهموا من كلمة إمام - كما وردت في «القرآن الكريم» - معنى سياسيًا، أو اسمًا لرئيس الدولة؛ وأن المسلمين هم الذي أعطوها المعنى السياسي في وقت متأخر. وذلك لسبب في غاية البساطة وهو أن «القرآن الكريم» لم يدع إلى قيادة إمام بالاسم ولا خليفة بالتسمية، وإنما دعا إلى **قيادة جماعية** تدبر أمر الأمة مع الأمة. وما دام هناك قيادة جماعية، فلا يمكن أن يدعو إلى قيادة فردية، لكنه ترك لهم أن يختاروا لهذه القيادة إمامًا أو خليفة أو ما شاءوا أن يسموه.

وقد يعترض على هذا معترض فيقول أن الإمام هو: إمام القيادة الجماعية. وهذا اعتراض مقبول، لكن ارتباط أحاديث الإمام بالطاعة المطلقة تجعل قبولها صعبا. ونحن إذا ألغينا تلك الصلاحيات فإن الأحاديث تفقد غرضها؛ إذ بدون تلك الصلاحيات يبدو التركيز على الإمام بدون معنى؛ إذ الغرض من تلك الأحاديث هو الطاعة المطلقة والصلاحيات الواسعة.

عندما ندرس (القرآن الكريم) نجد معان كثيرة مختلفة لكلمة إمام، لكنها لا تحمل معنى لرئيس دولة سياسي. فمنها المرجع الشامل كقوله تعالى ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ وقد تعني: الرجل المتبوع كقوله تعالى ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ وقد يكون هذا الإمام المتبوع إمام كفر ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ وقد يكون إمام هداية ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ ولعل أوضح آية تعني معنى سياسيًا هي قوله تعالى ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ أي أن إبراهيم إمام هداية

وقائد هداية، نموذجًا متبعًا وقائدًا متبوعًا، وليس رئيس دولة، وإذا دققنا النظر في الآيات التي ابتلاه الله بها فهي امتحان إيمان لنبي مرسل، لا امتحان عمل لقائد سياسي. وفي ظروفه تلك - وهي تختلف كلية عن ظروف محمد عليهما الصلاة والسلام - لم يكن هناك داع لزعامة سياسية إلا بعد خروجه من العراق حيث تولى قيادة أتباعه كمرشد ومعلم لا كرئيس دولة.

وإذن فتلك الآيات الكريمة لم تقصد إمامًا سياسيًا بالمعنى الذي ترتب عليها - بموجب فهم خاطئ - تلك الصلاحيات الواسعة والمطلقة. إن كلمة الإمام كما عرفنا قبل قليل إهاب مطاط يحتمل معان كثيرة ودلالات مختلفة فقد تكون لإمام صلاة، أو لبارع في الأدب، أو لمرجع كـ«المصحف الإمام» أو لإمام فسق وكفر؛ فهي في كل الأحوال بمعنى الأول. ومن ثمة فهي لم تأخذ معنى واحدا. وعليه فليست مصطلحًا سياسيًا حتى أن الفقهاء اضطروا أن يضيفوا إلى كلمة الإمامة: كلمة العظمى، حتى تدل على المعنى السياسي فقالوا: «الإمامة العظمى».

وقد ارتبطت الصلاحيات الدينية والمتدينة بالإمام ارتباطًا عضويًا بحيث يستحيل الفصل بينهما ذهنيًا؛ فبمجرد أن تذكر كلمة الإمام تتداعى إلى الذهن كل الصلاحيات الواسعة والمقدسة التي أعطيت له بناء على أحاديث كثيرة تلزم طاعته في كل شيء تقريبا. لكن لأنها تناقض القيادة الجماعية مناقضة سافرة فلا مجال لقبول تلك الصلاحيات بالضرورة. وحتى لو أخذت الكلمة بمعناها السياسي كقائد للجماعة فلا يمكن أن تخول له تلك الحقوق المقدسة ولا تلك الصلاحيات المطلقة.

ولعل الشيعة قد اختاروا كلمة إمام بدلًا من خليفة ليس فقط للتفريق بين أئمتهم والخلفاء الآخرين، وإنما من أجل أن يتطابق مع مدلول ما يوحي به الرجل الأول من مكانة، وما عجت به الأحاديث المخترعة عن الإمام وبيعته وطاعته وصلاحياته.

هذا يسوقنا إلى مواجهة حقيقة تاريخية أخرى واجهها المسلمون يوم السقيفة. فعندما اختاروا الخليفة وجدوا أنفسهم يسمّونه بالخليفة، مما يفصح ببليغ التعبير عن غياب اسم الإمام، حيث يقضي المنطق - لو صحت الأحاديث

عن الإمام ووجوب طاعته إلخ - أن يسمى تلقائيًا بالإمام، وليس بالخليفة، لكن كما يظهر بوضوح أن اسم الإمام لم يطرح حتى لمجرد التداول، ولو كان المعنى حاضرًا لما ترددوا في أخذه ولسمّوا أبا بكر إماما. ولما توفي الخليفة أبو بكر داك[١] المسلمون في تلقيب "عمر بن الخطاب" مرة أخرى، ولو كان اسم الإمام حاضرًا في أذهانهم لسمّوه به، لكن هذا الاسم كان غائبًا تمامًا، حتى اقترح أحدهم كلمة «أمير المؤمنين» فحل الإشكال، وأصبحت هي اللقب الشائع منذ تلك الفترة[٢].

ولا يَرُدُّ هذا الرأي أن اسم الإمام قد حمله "مصحف الإمام" الذي أمر به الخليفة «عثمان» فهذه التسمية قد كانت بآخرة، ولا تعني أيضًا مدلولًا سياسيًا وإنما مرجعيًا، ومع ذلك فيمكن أن تعتبر بداية توجه نحو معنى متميز. ويبدو أن هذا الاسم بدأ يأخذ شكلًا سياسيًا مرادفًا لكلمة الخليفة من عهد عثمان نظرًا لاستخدامه لها في رسائله (**أما بعد فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة**)[٣] وفي خطبة له قال: (**وإن شر الناس عند الله إمام جائر**)[٤] وفي إحدى مناقشاته للثوار قال وهو يعدد حقوقه: (**فلم كنت إماما؟**)[٥] فإذا صح ما نسب إليه فإن "الشيعة" لم يكونوا أول من استخدمه كما ذهب إلى ذلك الدكتور العواء[٦].
وقد روي عن أمير المؤمنين «علي» أنه قال: (**وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إمامًا كان ذلك لله رضى**)[٧] وفي كتابه

---

(١) داك بمعنى اضطرب، وداكوا اضطربوا

(٢) ذكر ابن خلدون أن الجاهليين (**كانوا يدعون النبي (ﷺ) أمير مكة وأمير الحجاز. وكان الصحابة أيضًا يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية.. واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر.. يا أمير المؤمنين فاستحسنه الناس**) (المقدمة ص ٢٢٧) وإذا صح هذا فإن هذا اللقب اتخذه سعد أثناء القادسية.

(٣) طه حسين: عثمان ٦٩.

(٤) نفسه ص ٢٠٣.

(٥) نفسه ص ٢٠٥.

(٦) يقول د. محمد سليم العواء: (**لقد كان رؤساء الدولة الإسلامية يسمون بالخليفة ثم بأمير المؤمنين ثم ظهر - تأثرًا بأفكار الشيعة - لقب الإمام. ورغم وجود بعض الفروق بين مدلولات الألفاظ فإنها آلت في النهاية إلى الترادف وأصبحت تطلق تقريبًا دون تمييز بيهما**) (في النظام السياسي للدولة الإسلامية ص ١١٧ حاشية). مصدر سابق.

(٧) نهج البلاغة ٥٢٢. تحقيق الشيخ الإمام محمد عبده. طبعة دار البلاغة - بيروت. الطبعة الثانية ١٤٠٥/ ١٩٨٥. وانظر كاشفة الغمة ورقة: ٢٢٥ مخطوط.

إلى أبي الأسود: (**ومثلك نصح للإمام والأمة**)[(١)]

ويستفاد من هذه النصوص بأن كلمة «الإمام» قد بدأت تأخذ بعدها الكامل، وأنها كانت تستخدم على عهدهما. لكن هل استخدمت كلمة إمام فعلًا؟ من المرجح عندي أنهما استخدام كلمة خليفة أو أمير؛ فوضع الرواة كلمة الإمام مكان **الأمير** أو **الخليفة** المتعارف عليها والتي زخرت بها «الأحاديث النبوية». وفي المداولات الواسعة عقب استشهاد الخليفة "عثمان" قال الإمام "علي" ما معناه: لأن أكون لكم وزيرًا خيرًا من أكون عليكم **أميرًا**. ولم يقل إمامًا ولا حتى خليفة[(٢)].

يتضح من ذلك أنه لو كان اسم الإمام مصطلحًا سياسيًا لما اضطربوا ذلك الاضطراب. ولما انصرفوا عنه إلى تسمية "أبي بكر" بالخليفة، ومن هنا يحصل التساؤل حول «الأحاديث» التي ترويها مذاهب «الشيعة» و«السنة» على السواء عن «الإمام» وضرورة بيعته وحقوقه الطويلة العريضة. ولو كان حديث: (**من مات وليس في عنقه بيعة لإمام مات ميتة جاهلية**) وأمثاله متداولة لسموا «أبا بكر» إماما.

فلماذا لم يسم بالإمام؟

إن عدم اختيار كلمة الإمام تدل على غياب الكلمة من قاموس السياسة آنذاك[(٣)]، لأن النبي لم يؤسس دولة حتى يسمي الدولة ورئيسها.

والحق أن الأحاديث الحاملة اسم الإمام قد تلقتها «المذاهب» جميعها بالقبول. لكن عدم تداولها «يوم السقيفة» ويوم انتخاب «أبي بكر» و«عمر» يشكل حيرة. فهل أقحم اسم **الإمام** بدلًا عن الأمير في الأحاديث؟ وهل أقحم اسم الأئمة بدلًا عن **جماعة المسلمين**؟.

---

(١) نقلًا عن علي وبنوه للدكتور طه حسين ص ١٢٢.

(٢) على أننا نجد في نصه ذاك تأكيدًا على أن المسلمين هم الذين يسمون إمامهم. أي يختارونه وينتخبونه. وفي ذلك تأكيد لحق الانتخاب من جهة وحق القيادة للأمة باعتبارها هي التي تختار من جهة ثانية.

(٣) كنت في حديث مع الأخ «راشد الغنوشي» زعيم الحركة الإسلامية بتونس عن هذا الموضوع فقال إن أهل السنة يروون هذا الحديث بدون ذكر الإمام. لكن تبين لي أنهم يذكرونه بإمامه كحديث (**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**) (الخلافة ص ٤٤) وهناك أحاديث كثيرة في هذا الصدد.

الذي جعلني أقتنع بهذا التحوير أن هناك أحاديث تتحدث بصراحة عن جماعة المسلمين (**الدين النصيحة لله ورسوله ولجماعة المسلمين**)[١] وأحيانًا: (**جماعة المسلمين وإمامهم**)[٢] فلماذا لا نظن أن كلمة إمامهم قد أضيفت بعد «جماعة المسلمين».

ويؤكد هذا أن بتر الحديث عن سياقه حيلة عمد إليها الفقهاء من أجل استخدامه في غرض آخر. إن حديث (**إنما جعل الإمام ليؤتمَّ به**) قد اقتضب من سياق طويل في موضوع آخر. لكنه أصبح لكثرة ترديده وكأنه مختص بحقوق الإمام السياسية مع أنه أساسًا حديث عن إمام الصلاة، وتتمته (**فإذا كبَّر فكبّروا وإذا قرأ فأنصتوا**)[٣]. ولعل الفقهاء قد قبسوا اسم الإمام السياسي من إمام الصلاة، وأخذوا الصلاحيات من وجوب الائتمام به، ثم احتجوا بما بتروه لإرساء غرض يسعون إليه، ومن ثم ظل المبتور يتردد صداه أثناء المحاجحات السياسية. إن ربط «الائتمام في الصلاة» بالإمامة السياسية له دلالة لا تخفى. ولعل الشيعية الصفوية قد تمسكت بالإمامة دون الخلافة لهذا المعنى الروحي العظيم. وإذا صح هذا فإن «البكريين» كانوا أول من اقترب من هذا المعنى عندما قضوا بأن التقديم في الصلاة يعني التقديم في السياسة. وهو منهم استنتاج باطل، بدليل أن «النبي» عليه الصلاة والسلام قدم كثيرين على «أبي بكر» في إمامة الصلاة ممن هم أدنى منه مقامًا كعمرو بن العاص.

هذه الحقيقة تفضي بنا إلى حقيقة أخرى وهي: أن المسلمين في «يوم السقيفة» لم يحتجوا بـ«التقديم في الصلاة» ولو كانوا احتجوا بها لاختاروا كلمة إمام ليأتموا به، مما يؤكد أن إمامة الصلاة ليست ذات دلالة سياسية. وفي عهد رسول الله وفي عهود الخلفاء الراشدين لم يكن الوالي دائمًا مسؤولًا عن إمامة

---

(١) ابن طباطبا: الفخري ص ٣٣. وبالإضافة إلى الحديثين وحديث لا تجتمع أمتي على ضلال، يعزز الدور الجماعي في القيادة.

(٢) رشيد رضا: الخلافة ص ١٨.

(٣) أخرج الحديث الدارقطني في السنن ١: ٣٢٨، وابن ماجة في سننه ١: ٢٧٦، والزيلعي في نصب الراية ٢: ١٤، والنسائي في سننه ٢: ٦٥، ١٠٩، وأبو داوود ١: ٤٢. (نقلًا عن كتاب الإمام الهادي ص ٢٤٩) ومختصر صحيح مسلم ٢: ٩ - ١٠.

الصلاة، وقد أوصى «عمر بن الخطاب» «صهيبًا»[1] أن يقيم الصلاة بالناس أثناء فترة الشورى وليس له من الأمر نصيب، أما ما يطرح من أن المسلمين قالوا ما معناه: «**أن النبي ارتضاه لديننا فارتضيناه لدنيانا**» فهذه المقولة كانت في فترة متأخرة أثناء اللجاج السياسي حول من هو الإمام الأول، شأنها شأن بقية المبررات الدينية الأخرى التي لا تخلو كلها من وهن. ومن الناحية التاريخية لم يحدث - أثناء مداولات السقيفة - أن طرح موضوع تقديم الصلاة قط؛ وقد بت في موضوع أبي بكر نهائيًا بعد ذكرها.

---

(١) تاريخ الدولة العربية ص ٢٦٨.

(٤)

سمى المسلمون إذن "أبا بكر" خليفة، لكنهم - كما سنرى - لم يسموا عمرًا بالخليفة. ولو كان هناك أحاديث عن الخليفة لظل اللقب لعمر كما كان لأبي بكر. لكن الأهم من هذا هو أن غياب اسم الإمام والخليفة من الأحاديث تدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام هدف إلى خلق الأمة وليس إلى إيجاد الدولة، ولذلك لم يختر اسمًا ولا لقبًا لا للخليفة ولا للخلافة.

وقد روى "الباقوري" أن أعرابيًا سأل أبا بكر: أأنت خليفة رسول الله؟ فقال: لا. أنا خالفة رسول الله. وقال: **(إن الخليفة هو من يقوم مقام السالف ويسد مسده. أما الخالفة فهو الذي يأتي بعد السالف، وليس عنده غناؤه، ولا معه خصائصه)**[١].

وقد استعمل أبو بكر لقب الخليفة ومعناها النائب[٢]. بهذا المعنى كان اسم «الخليفة» يعني الرجل الذي يلي السالف وينوب عنه ولا يعني من يقوم مقامه. ومن ثم فليس له كل الصلاحيات التي كانت للنبي ولكن فقهاء السلطة أحاطوا معنى **الخلافة بالقداسة**، وضيعوا معنى **الخالفة** نهائيًا، بحيث أصبح الخلفاء الراشدون خلفاء للرسول بمعنى القيام مقامه بنفس صلاحياته. فالخلافة في عرفهم هي **(نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا)**[٣].

في هذا التعريف تكمن كل أسباب التتويه والتضييع؛ فقد ترتب على حقوق خليفة رسول الله ما كان للنبي من حقوق. ولو ترتبت على أساس معنى الخالفة لاختلف الأمر. ويؤكد هذا المعنى أن كلمة الخليفة في الآيات الكريمة تدل على خلافة الإنسان على الأرض، لا خليفة على البشر ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

---

(١) علي إمام الأئمة ص ٢٥٣.

(٢) حاشية للدكتور الشاوي والدكتورة نادية السنهوري في كتاب فقه الخلافة ص ٨٤ ج ٥٢.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ١٩١ والتعبير مقتبس من الماوردي مع تغيير بسيط (الأحكام ص ٥). وقد سبق الإشارة إلى رأي الإمام «أبو زهرة» الذي علق على مقولة «الماوردي» بقوله: **(لكنه لزوم ما ليس بلازم، لأن سياسة الدنيا غير شؤون العبادة. وفوق ذلك لم يحدث في اجتماع يوم السقيفة.. أن احتج أحد المجتمعين بهذه الحجة، ويظهر أنهم لم يعقدوا تلازمًا بين إمامة الصلاة وإمرة المسلمين)** (تاريخ المذاهب ص ٢٣).

خَلِيفَةً﴾ و﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ وبعد كل جائحة بشرية يعود القرآن فيذكرهم بهذه الخلافة ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ و﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ﴾ فهذه الآيات مرتبطة بالمسؤولية العملية بشكل عام لكن آية واحدة وردت بشكل سياسي ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾. فهي هنا بمعنى الحكم السياسي، وربما تم اختيار الخليفة طبقًا لهذا المعنى القرآني وربما استوحوها أيضًا من دعاء النبي و(. . . **والخليفة في الأهل**).

واضح إذن أن الخلافة تعني خلافة الإنسان لله في الأرض، وليس القيام مقامه في الحكم. وتعني خلفاء قوم ذاهبين، وتعني الحكم، وجاءت في الحديث بمعنى الراعي والحامي. وخلافة الإنسان لله تناسب القيادة الجماعية، وكان اختيارًا موفقًا لما فيه من معنى المشاركة في **الاسم** بين الحاكم والمحكوم الذي يؤدي نفسيًا إلى تعميق المشاركة في **الفعل**. والمسلمون أنفسهم هم الذين اختاروا اسم الخليفة واسم الخلافة، وقد قال «الهادي بن إبراهيم الوزير» إن الخلافة (**شيء مصطلح سماه المسلمون**)[١]. وبهذا نفهم لماذا لم تأت أحاديث تأمر بطاعة خليفة، لكن لماذا وردت بطاعة إمام؟ ثم لم يسمه المسلمون إمامًا واختاروا له اسم الخليفة، وهو الاسم الذي لم يرد فيه أمر بطاعة على اسم وردت فيه الطاعة المشددة. وهذا يسوقنا إلى القول بالتشكيك مرة ثانية في أحاديث جاء فيها ذكر الإمام بمعناه السياسي.

يترتب على هذا القول أن الإمامة أو الخلافة ليست من أصول الدين. فالمسلمون هم الذين انتخبوا وهم الذين سموا. ولو أنهم سموا شيئًا آخر، أو ارتضوا بشكل آخر لأصبح معمولًا به. أما ما يقضي به نظام الأمة فهو قيام «حكم» تحقق عن طريق القيادة حقوق المسلمين[٢].

وكان «أبو بكر» يدرك معنى «خلافة الإنسان» ولذلك نهى عن استخدام كلمة «خليفة الله» – وهو المصطلح الذي سيستخدمه بجسارة فيما بعد خلفاء

---

(١) حاشية له وردت في كتابه ثبت بني الوزير.

(٢) مع هذا الوضوح فإن الماوردي – المنظر الأشعري الكبير الذي صاغ الفكر السياسي المعروف – قد قال في تعريف الأمة: (**الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا**) (الأحكام السلطانية ص ٩) لكنه مع ذلك أباح بقاء الحاكم في الحكم وإن خرب الدين والدنيا.

وسلاطين - لأن الاستخلاف إنما هو من حق الغائب[١] والله قد استخلف البشر جميعًا، ولو كان أبو بكر يفهم الخلافة بالمعنى الديني لكان له في اسم خليفة الله عذرًا، ولكنه كان يعرف حتمًا أنه خليفة المسلمين فقط وخالفة الرسول، لكن فقهاء السلطة اختلسوا المعنى وتحايلوا على اللفظ، وذهبوا إلى أن «خليفة الرسول» و«خليفة الله» تعنيان معنًى واحدًا، واستتبع ذلك بالضرورة أن كلّ ما قاله «الرسول» فهو من الله، وما قاله الخليفة فهو من «الرسول» عن الله، وسوف يكون تعلة للسيطرة على مال المسلمين بحجة أنه مال الله[٢].

وهكذا أدى التمسك بالاسم والتفريط بالحقوق إلى قيام هيكلية كهنوتية صبر المسلمون على مكارهها زمنًا شقيًّا. ونحن ممن لا يهمه الاسم وإنما المحتوى. والجريرة التي يؤاخذ بها حكام الدولة الإمبراطورية الفردية هي أنهم بدلوا نظام الأمة تبديلًا لما اصطنعوه لأنفسهم من أسماء ملكية أو سلطانية. ولو أنهم حافظوا على نظام الأمة لما كان عليهم في أي تسمية ملام.

على كل حال ارتضى المسلمون كلمة الخليفة «لأبي بكر» قائدًا للحكم الجماعي، وليس خليفة متفردًا بتمثيل «النبي». إن كل تصرفات «الخلفاء الراشدين» - باستثناء بعض تصرفات «عثمان» - تدل على المعنى الذي طرحناه. ولو كان «لأبي بكر» صلاحيات واسعة لعين لنفسه راتبًا، ولتمكن «عليٌ» من إعطاء أخيه قبضة من مال المسلمين، لكن الفقه السياسي - كما ظهر في كتابات "الماوردي" و"أبو يعلى الفرّا" و"ابن جماعة" - قد صيّر كل الحقوق للحاكم، بل وسلطه على تلك الحقوق، سواء أكان **خليفة - قيصرًا**، أم **سلطانًا كسرويا**.

بعد حقبة من الترقيع والترميم ضاعت الفكرة والإمرة، ولم يستطع الحكم العباسي المهتري من منع كتابة نهايته على يد تتري جسور.

---

(١) تاريخ الدولة العربية ص ١٥٤. ويقول الماوردي أن جمهور العلماء منعوا ذلك ونسبوا قائله إلى الفجور (الأحكام ١٧ - ١٨). ويقول ابن خلدون أن بعض العلماء أجاز التسمية بخليفة الله (المقدمة ص ١٩١). وهذا يؤكد توجه الحكام بمؤازرة فقهاء السلطة إلى الحكم الكهنوتي.

(٢) كما أدرك فيما بعد «أبو ذر الغفاري» خطورة الدعوة إلى أن المال مال الله فقاومها.

(٥)

كان أول شيء فعله أبو بكر أن خطب الناس فحدد سياسته قائلًا:

(أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني.. والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)[(١)].

كان هذا هو العقد الذي تم بين المسلمين وبين خليفة الأمة. وهو عقد قائم على أسس ثوابت نظام الأمة التي وضعها الرسول الأعظم. ومنه نرى أن من حق الأمة (**أيها الناس**) أن تقوم اعوجاج الخليفة فيما ليس فيه مخالفة كبيرة، إما إذا حدثت مخالفة لله أو لثوابت الأمة التي وضعها رسوله فقد نقض الخليفة بيعته فبطلت مساعدته فالطاعة له مقرونة بطاعة أحكام الله وثوابت دستور الأمة. والتزم الخليفة لها بإجراء العدل فلا قوي ولا ضعيف أمامه. ومن هنا أصبح عقدًا قائمًا على ثوابت مكتوبة في القرآن وفي صحيفة المدينة وفي أحاديث الرسول. وأكد هذا العقد بقوله: الصدق أمانة والكذب خيانة، ومعنى ذلك أنه لو كذب عليهم كذبة واحدة لكان خائنًا لأمانته، ولوجب عزله بحجة ألا مكان لخليفة خائن.

ثم جهز جيش أسامة ووضع للجيش دستورًا من أروع وأنبل الدساتير الحربية الإسلامية وهو دستور يرينا أن «أبا بكر» كان تلميذًا نجيبًا للرسالة؛ فقد أوصى جيش أسامة ولم يوص أسامة (لاحظ خطابه للجماعة وليس لقائد الجيش):

١. (لا تخونوا

٢. ولا تغدروا

٣. ولا تغلوا

٤. ولا تمثلوا،

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٢: ٣٣٢.

٥. ولا تقتلوا طفلًا ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة،
٦. ولا تعقروا نخلًا وتحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة،
٧. ولا تذبحوا شاةً ولا بقرةً ولا بعيرًا إلا لمأكله،
٨. وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له)[1].

فتلك ثمانية مبادئ لو قارنتها باتفاقية أسرى الحرب المعروفة باتفاقية جنيف لوجدت أن هذه المبادىء أسمى وأشمل وأكثر إنسانية من حقوق الإنسان الحديثة.

ألغت هذه المبادىء نهائيًا قانون الحروب القديمة، القائم على الغدر بالعدو والقتل وتدمير الأرض والبشر والشجر والثمر فجاء الإسلام فوضع قوانينه وطبقها خلفاؤه. وهذه هي **الحضارة - الرسالة** مجسدة أمامك في أنبل صورها؛ فلا خيانة ولا غدر ولا غل ولا قتل طفل ولا امرأة ولا شيخ، ولا قطع الشجر المثمر، ولا عقر الحيوانات إلا لمأكل.

ثم التفت إلى حماية الإنسان المحايد، فنهت المادة الثامنة عن التعرض لمن وقف نفسه على العبادة والتفكير في محل إقامتهم حفظًا لحريتهم الدينية.

---

(١) الكامل ٢: ٣٣٥.

(٦)

وقد انشغل أبو بكر بحروب مانعي الزكاة والمرتدين طيلة خلافته القصيرة، فلم يتح له الوقت الكافي أن يلتفت إلى تثبيت مؤسسات الأمة، لكنه حرص على تطبيق نظام الأمة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا. وقد ذكرنا سابقًا أن حروب الردة كانت اجتهادًا من أبي بكر وكان اجتهادًا صائبًا وحكيمًا. وقد عارض عمر قتال مانعي الزكاة، ولم يعارض قتال أهل الردة وقد قال لأبي بكر مستندًا لحديث رسول الله: **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلّه إلا الله؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)**[1]. وقد أقام أبو بكر اجتهاده على تفسير كلمة (إلا بحقها) فأقنع الآخرين ثم قاتلهم. وقد قال عبد الله بن مسعود:

(لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقامًا كدنا نهلك فيه لولا أن منَّ الله علينا بأبي بكر. أجمعنا على ألا نقاتل على ابنة مخاض وابنة لبون وأن نأكل قرى عربية ونعبد الله حتى يأتينا اليقين فعزم الله لأبي بكر على قتالهم)[2].

فكان هذا الاجتهاد اجتهاد خير مبارك لأنه لو لم يحدث لما بقيت وحدة الأمة.

على أن حرْبَيْ مانعي الزكاة والمرتدين قد نشأتا في فترة واحدة فاختلطت وقائعهما بحيث يصبح الفرز بينهما أمر شديد التعقيد. ولهذا فأنا أميل إلى أن حروب مانعي الزكاة قد غطت على حقائقها عاصفة المرتدين وأدخلتها ضمنها، وتناولها الناس شريحة واحدة مع وجوب الفصل بينهما. ومن المؤكد أنه لو لم تكن الردة لكان أمر مانعي الزكاة أمرًا سهلًا ولما تداخلت قضاياها مع قضايا المرتدين؛ فهم - أي مانعو الزكاة - قلة قليلة بالقياس إلى المرتدين، ولأن حرب المرتدين - كما لاحظ الدكتور الدوري - كانت حركة قبلية تستهدف تمزيق وحدة الأمة[3].

---

(١) فقه الخلافة ص ١٠٧ حاشية.
(٢) ابن الأثير: الكامل ٣: ٣٤٢.
(٣) مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٤٢ وما بعدها.

(٧)

وما بقي لنا من آثار أبي بكر – بعد حروبه – سوى النزر اليسير. ومن هذا النزر وثيقة مهمة ترينا مدى التزام الخليفة بالقيادة الجماعية وبالشورى. يعطينا الإمام «السيوطي» صورة لطريقة التشاور في خلافته وخلافة «عمر» فيقول:

(كان "أبو بكر" إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فيه فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعَلِمَ من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك الأمر سُنّة قضى بها؛ فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله (ص) فيه قضاء فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا؛ فإن أعياه أن يجد فيه سُنّة عن رسول الله (ص) جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم؛ فإن أجمع أمرهم على رأي قضى به. وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك؛ فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان أبي بكر قضى فيه بقضاءٍ قضى به، وإلاّ دعا رؤوس المسلمين فإذا اجتمعوا على أمر قضى به)[1].

فنحن أمام نص تاريخي مهم للغاية. وهو من الآثار الباقية التي نجت – ضمن نماذج قليلة لحسن الحظ – من الضياع. وأهمية هذا النص تعود إلى أن الخليفة كان يتتبع النصوص القرآنية الثابتة، والأحاديث النبوية، باعتبارهما المصدرين الرئيسيين، فإن لم يجد شيئًا جمع الناس وحكم برأي الأكثرية بعد تمحيص. وهذا الحكم يصبح عند "عمر بن الخطاب" سابقة قانونية أقرتها الأكثرية؛ فإذا لم يجد في كتاب الله ولا سنة نبيه ولا سابقة تشريعية من أيام «أبي بكر» أقر رأي الأكثرية. وهذا دليل ما بعده دليل على **الالتزام** بالقيادة الجماعية وبالشورى، وإلا لما اضطر «الخليفة» لدعوة الناس للبت في أمر قضائي كهذا، فكيف به لو كان أمرًا مصيريًا؟

أخذت الشورى شكلين من أشكال الموافقة. الأول ما عرضناه عليك من

(١) تاريخ الخلفاء ص ٤٢. ومختصرًا في الحكومة الإسلامية ص ٢١٢.

أن أبي بكر كان يجمع المسلمين للتشاور، وما كان يعمله المسلمون في الجامع عند أذان الشورى: الصلاة جامعة. والثاني هو عدم الاعتراض على ما يصنعه الخليفة. فكان عدم الاعتراض يعني المصادقة. وعندما يعترض الناس يتخلى الخليفة عما عمله.

الفصل الثاني

عمر بن الخطاب
ترسيخ البناء

(١)

أمستبد عادل؟ أم منفذ حازم؟

وقبل أن يرحل "أبو بكر" رشح للخلافة بعده "عمر بن الخطاب" وقبل الناس ترشيحه. ولو لم يقبلوا لما بويع عمر. وقد سماه المسلمون أمير المؤمنين ولم يسموه الخليفة.

لكن ترشيح أبي بكر هذا - مع ما للخليفة من حق فيه - قد أفضى إلى نتيجتين سلبيتين: الأولى أنه اتخذ دليلًا على أن من حق معاوية أن يرشح ابنه بعده كما رشح أبو بكر عمر من بعده، فالترشيح ولا شك حق للخليفة كما هو حق لأي مواطن، لكن معاوية صير الترشيح مبايعة نهائية. والثانية أن عمر كان قرشيًّا وأبو بكر قرشيًّا فبدأ الإحساس بحق قريش في الخلافة يتعاظم، الأمر الذي استفاد **اللوبي الأموي** منه - فيما بعد - ليخدم توجهه نحو تثبيت القرشية: العمود الفقري لتبرير البقاء الأموي في الحكم.

وقد رد على استغلال من يقول بهذه الشبهة من فقهاء السلطة وغيرهم، الإمام محمد رشيد رضا فاعتبر عدم التفريق بين الحالتين من عوامل الفساد الأربعة التي آضت قوى المسلمين فذكرها من بين تلك العوامل، عامل (عدم التفرقة بين استخلاف معاوية ولده يزيد الفاسق الفاجر بالرغم من أنوف

المسلمين وبينَ عهد الصديق الأكبر واستخدامه للإمام العادل عمر بن الخطاب ذي المناقب العظيمة، بعد مشاورة أهل الحمد والعقد فيه، وإقناعهم به والعلم بتلقيهم له بالقبول)[١]:

أما السنهوري فقد قال أن للخليفة حقّ الاستخلاف، و(**الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص، ولا يحرم الناخبين من حريتهم في إقراره أو رفضه**) ويعتبر هذا الاستخلاف (**عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره، ولكنه لا يصبح لازمًا ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة**)، وبهذه الطريقة تصبح (**الأمة طرفًا فيه بإقرارها للعقد إذ إنها بإقرارها للعقد تصبح طرفًا فيه وليست من الغير، ومع ذلك فإن هذا المذهب ليس هو الراجح لدى الفقهاء**) والراجح لدى الفقهاء (**أن الخليفة يملك الاستخلاف بمقتضى ولايته دون حاجة إلى موافقة الناخبين**)[٢] ويقول: (**فضلًا عن ذلك فإن الاستخلاف لا يكون صحيحًا إلا إذا كان صادرًا ممن كانت ولايته شرعية صحيحة**)[٣].

فقد كانت بيعة أبي بكر شرعية صحيحة، وترشيحه لعمر قوبل برضى كامل من الأمة. والفرق بينه وبين ولاية العهد فرق بين السماء والأرض.

أما القرشية فلعل الأمر كما قاله طه حسين: (**أراد أبو بكر أن تكون الإمامة في المهاجرين ما وجدت بينهم الكف القوي على النهوض بها؛ فحوّلت قريش ذلك فيما بعد إلى منافعها وعصبيتها وخرجت بذلك عن أصل خطير من أصول الإسلام وهو المساواة بين المسلمين**)[٤].

جاء "عمر" - الذي بلغت الخلافة أوجها على يديه - فحقق الكثير، وكان قد أتيح له من الوقت ما لم يتح لأبي بكر ومن الأعمال ما لم يكن لأبي بكر. ولذلك يعتبره الكثيرون - ناقدين أو مصوبين - مؤسس الدولة.

وقد مضى عمر بن الخطاب ينفذ الثوابت ويطبق قرارات الشورى بحزم لا يعرف اللين، ولا الظلم. ولأن الناس قد اعتقدوا أن صلاحيات الخليفة مطلقة

---

(١) محمد رشيد رضا: الخلافة ص ٥١.
(٢) فقه الخلافة وتطورها ص ١٦١.
(٣) نفسه ص: ١٥٠.
(٤) طه حسين: عثمان ص ٣٧ - ٣٨.

وواسعة فقد ظنوا أن عمر بن الخطاب يمثل المستبد العادل. أي أنه كان يقول بالشورى لكنه ينفذ رأيه بحزم.

هذا الرأي مبني على أحاديث المرايا المعكوسة، وليس على وقائع التاريخ، إذ إن الوقائع الصحيحة تثبت أن عمرًا كان يطبق قرارات شورى الأكثرية، ويخضع لها، ولم يكن يستبد برأيه، ولم تكن الشورى عنده مجرد استشارة. ولكن أخبار خلافة الأمة قد أخفيت عمدًا - كما حققناه في غير هذا الكتاب[١] - ونقلت المرايا المعكوسة ملامح وقائع أخرى لتحل محل الأصل.

يؤكد عملية الطمس هذه أنه لم يصلنا من أخبار الشورى سوى النزر اليسير وذهب الكثير الكثير، ومع ذلك فهذا النزر على ضآلته قد أمدنا بحقائق مناقضة لما طرحه فقهاء السلطة، وما حشوا به أدمغة قرون كاملة.

فمن ذلك أنه عندما فتح الله للمسلمين العراق اختلف الصحابة في توزيع الأرض على الفاتحين. قال الإمام أبو زهرة:

(فعمر رضي الله عنه وهو أمير المؤمنين ورئيس الدولة امتنع عن تقسيمها على الفاتحين، لأنه رأى أنها لا تدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ لأن ذلك في الأموال المنقولة، والأرض تفتح ولا تغنم لأنها لا تنقل، ولأنه يخشى إذا قسم كل أرض أن تجيء ذراري لا تملك شيئًا من الأرض، ولأنه يحتاج ما يسد الثغور ويحمي البلاد، وذلك يكون في الجزية تفرض على هذه الأرض)[٢].

كانت تلك وجهة نظر الخليفة. و**(لكن المقاتلين لم يوافقوا عمرًا رضي الله عنه في رأيه، وأخذوا يتجادلون في الأمر ثلاث ليال. وفي اليوم الثالث جاء، وذكر لهم أنه عثر على النص القرآني الذي يؤيد قوله وهو قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ**

(١) أنظر فصلي المؤسسات في عهد الخلافة والنبع الذي غار، في كتابنا (محاولة في تصحيح المسار) ص ٥٠ - ٦٦.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ٢: ٢٤٥.

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ **فعندما تلا عليهم الفاروق ذلك النص الكريم نزلوا عند رأيه، ووافقوا عليه أجمعون)**[1].

ومن هذا النزر أيضًا أن "عثمان" صرح في كتاب له إلى أمراء الحرب في الثغور أن ما وضعه عمر لم: (**يغب عنا بل كان عن ملأ منا**)[2]. فهذا يدل على أن القضايا كانت تُبَتُّ على ملأ من الصحابة. وقد كان من أسباب متاعب الإمام علي التزامه المطلق بالشورى.

❋

على ضوء ما وصلنا، ومن خلال مطالعتنا لانتخاب أبي بكر وعمر وعثمان تبين لنا أن التجربة كانت بحاجة إلى المزيد من الوقت وإلى المزيد من الممارسة؛ وأن فيها كثيرًا من الصواب وكثيرًا من الخطأ ولكن لا يغيب عن البال أن الناس كانوا يتعاملون مع تجربة جديدة فيصيبون ويخطئون. ومن ثم حملت التجربة الأولى أخطاءها؛ فوقع من ثم الخطأ والقصور. لكن المهم هو أنهم تمسكوا بالشورى والقيادة الجماعية، ولم يفرطوا بهما حتى في أحلك الظروف، كما كان الحال مع الإمام علي.

تتضح محاولاتهم في تصحيح أخطائهم أن انتخاب الخلفاء الثلاثة قد اتخذ أشكالًا مختلفة، يصحح الثاني الأول. ولأن نظام الخلافة صنع بشري فقد حدثت أخطاء لكنها كانت تصحح باستمرار، فقد صحح عمر **البيعة - الفلتة** التي تمت أثناء مبايعة أبي بكر وتجنبها كما سنرى. وكان على عثمان أن يصحح الخطأ الذي وقع فيه عمر، لكنه لم يفعل لأنه وجد من يأتمر بها وبه فأوقعوه في شراكهم. وطور "علي" نظام الانتخاب من الترشيح لشخص أو ستة إلى الانتخاب المباشر، وجاء "عمر بن عبد العزيز" بعد الردة الانتخابية فأشرك الأمصار كلها في الانتخاب.

لكن فقهاء السلطة الأموية استغلوا هذه الأشكال المتطورة فأخرجوها من طبيعتها وأظهروها في مظهر آخر؟ فلم ينظروا إلى انتخاب الخلفاء على أنه

---

(١) نفسه ٢: ٢٤٥.

(٢) طه حسين: عثمان ص ٧١.

تصحيح وتطوير خطوات ولكنهم نظروا إليها على أساس حق كل خليفة فيمن ينتخبه من بعده. وبناء على تلك الملابسة الشكلية يخلصون إلى أن من حق "معاوية" أن يبتكر شكلًا خامسًا، وأن ولاية العهد حق من حقوقه وأنه لذلك السبب لم يأت شيئًا فريًا. وهكذا تم قياس ولاية العهد بترشيح أبي بكر لعمر ويسمونه انتخابًا وكذلك بترشيح عمر للستة، وهكذا. فما الذي يمنع معاوية من ابتكار طريقة خامسة[١].

لكنهم تجاهلوا قضية مهمة وهي أن تعدد الأشكال نوع من التطور السياسي ضمن ثابت الشورى، والأشكال الأربعة لم تخرج من دائرة الثوابت، فلا تعتبر أشكالًا متباينة، ولكن أشكالًا متطورة. لكن ولاية العهد كانت خروجًا كاملًا والتهامًا لنظام الانتخاب بحيث لم يعد في الإمكان اعتبار ما أحدثه تطورًا ولكن تبديلًا، ولم يعد بين ما استحدثه وبين نظام الخلافة نسب موصول.

*

ولم يكن حصر الانتخاب في قريش والأنصار بقرار قرآني أو حديث نبوي، بقدر ما كان نتيجة ضرورة فرضتها الظروف الموضوعية القائمة آنذاك، ولعل من أهم تلك الضرورات تباعد المسافات وصعوبة الاتصالات، بحيث يستحيل إشراك الأمة في انتخاب الخليفة، ولذلك كانوا يكتفون - نظرًا لهذه الظروف القاهرة - بمبايعة **أهل المدينة المنورة** فتتبعهم بقية الأمصار المتباعدة.

كما أن استبعاد **قريش الطليقة** من اتخاذ القرار في انتخاب الخليفة[٢] في البداية يعود إلى عدم الاطمئنان إليهم. ولعل محاولات أبي سفيان يوم السقيفة شق العصا بين علي وأبي بكر قد جعلهم يحذرون هؤلاء الذين دخلوا الإسلام بالمال فاستبعدوهم من اتخاذ القرارات الهامة بدون أن يستبعدوهم من إبداء آرائهم. والحق أن المهاجرين والأنصار كانوا يملكون قدرًا من الحساسية ضد الطلقاء وأبناء الطلقاء والمؤلفة قلوبهم، وكانوا بحكم ذلك الشعور الحساس

---

(١) كانت هذه حجة ابن خلدون في المقدمة. أنظر الفصل الثلاثون: في ولاية العهد ٢١٠ - ٢١٨. وما يزال كثير من الفقهاء يرددون ذلك.

(٢) كتب الإمام علي لمعاوية (**إنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إمامًا كان ذلك لله رضى**) (نهج البلاغة ٥٢٢) بالإضافة إلى ذلك فهذا دليل آخر على أن الخلافة بالانتخاب كما يقررها الإمام علي نفسه.

يتخوفون من اقترابهم من اتخاذ القرارات الحاسمة. وكمرحلة تأسيسية حصر حق الانتخاب بالمهاجرين والأنصار فقط حتى تستقيم أمور المسلمين على الجادة، ثم يبدأ التوسع على نطاق أشمل ويؤيد هذا أن الإمام «علي» هو نفسه راوي حديث ألّا يأخذ المسلمون بالرأي الواحد ولكن بالشورى؟ كما تقدم[١]. وهو يدرك أن هؤلاء«المهاجرين» و«الأنصار» سيموتون في يوم ما، فهل ستموت الشورى بموتهم؟ ومع ذلك فإن من يدعي أن الشورى - كتجربة جديدة - لم تكتمل بعد لا يبعد عن الصواب.

اتضح مما ذكرنا أن حصر الانتخاب بالمهاجرين والأنصار: إنما كان بسبب تباعد الأمصار، وبأنها التجربة الأولى، وأن المرحلة التأسيسية تقتضي الحزم حتى لا يندس المغرضون من الطلقاء الذين دخلوا الإسلام مكرهين. لكن لما انتفى خطر الطلقاء، واختصرت المسافات بفضل نظام البريد السريع اشترط الخليفة "عمر بن عبد العزيز" وصول موافقة كل الأمصار ليقبل بيعة دمشق؛ وخطب فيهم قائلا:

(أيها الناس إني لست بفارض ولكني منفذ، ولست بمبتدع ولكني متبع، وأن من حولكم من الأمصار والمدن إن هم أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوال. ثم نزل)[٢].

فتبين من ذلك أن اختصار المسافات سمح بتوسيع الانتخاب حتى شمل الأمصار كلها. بدليل موقف عمر بن عبد العزيز اشتراط بيعة بقية الأمصار، بعد أن كان الأمويون قد احتكروه في الأسرة المالكة.

وكما تطورت دائرة المنتخبين توسعت أيضًا دائرة المرشحين، فنرى "عمر ابن الخطاب" ينقل ترشيح الخليفة لواحد من الناس إلى ستة أشخاص، ثم يجعل الستة يختارون واحدًا منهم، وهذا الواحد يسأل رأي أهل المدينة. ومهما كان في هذا التطور من نقص إلّا أنه جعل خمسة مرشحين يختارون الخليفة، ثم يعرض هذا الاختيار على أهل المدينة لمعرفة رأي الأكثرية.

---

(١) أنظر ص ٩٥ من هذا الكتاب.
(٢) تاريخ الخلفاء ص ٢٢٧.

كانت خطوة "عمر بن الخطاب" بالفعل خطوة متقدمة، ولو لم يخطئ "عبد الرحمن بن عوف" بفكرة التقيد بمنهج الشيخين لاستمر التطور في عملية الانتخاب ساريًا، بدليل ما قام به "عمر بن عبد العزيز" من اشتراط بيعة كل الأمصار ليتم الانتخاب. ومن ثم لن يتأتى القول - والأمر على تلك الصورة - بأن نقض معاوية للثوابت تطورًا؛ فالخلافة طورت وسائلها بحكم التجارب ومعاوية ألغى الانتخاب كله، مستغنيًا عنه بنظام ولاية العهد، ثم تتابعت الانتكاسات الدستورية حتى تناسى الناس أنه كان هناك حق انتخابي، وتبادل سلمي للسلطة. ومن المؤكد أنه لولا ولاية العهد لبقيت الشورى في الانتخابات قائمة - على رأي "الحسن البصري" - إلى يوم القيامة[1].

إذن فإن التطور - ضمن الثوابت - هو من طبيعة الشورى نفسها. وهذا هو الفارق بين أسلوب الخلافة وبين أسلوب الإمبراطور. أما النسق الواحد فهو من خصائص الرتابة الوراثية. ولذلك لم يكن أمام أعداء الشورى إلا المكر بالكلمات والمكر بتأويلها؛ فقلبوا التطور لصالح الرتابة الوراثية ضمن منطق لا يمكن أن يُفهم، لكنه يدل - في الوقت نفسه - على أن اختلاط الألوان قد سمح بتمرير هذا المكر نتيجة البلبلة الموجودة.

وليس هناك أدل من عملية التطوير عند نظام الأمة من أن عمر وسع قاعدة الشورى ليكون للمسلمين كل عام مؤتمر عام. ولم يكتف بما ذكرناه في حديثنا عن "أبي بكر" عن طريقة إيجاد حل لمستجد يحدث حسب الحاجة، ولكنه أضاف إلى برلمان المسجد، برلمان الحج - إن صح هذا التعبير - فدعا إليه ليشترك فيه الآمر والمأمور على نحو ما فصله الدكتور طه حسين من أن عمرًا رحمه الله كان:

(يضرب لعماله موعدًا إذا كان الموسم، فيحج الناس ويسمع من العمال في أمر الرعية، ومن الرعية في أمر العمال، ويرد الأمر في ذلك إلى نصابه، وأكاد أعتقد أن عمر لو قدمت له أسباب الحياة لنظم الشورى في أمر المسلمين

---

(١) يعتبر الأقدمون أن الشورى محصورة بالسياسة. وذلك نتيجة شعورهم بأن الحكم هو الأصل. والحق أن الشورى هي كالديمقراطية برنامج كامل. لكن سيطرة الحكم على كل شيء جعلت الشورى عند المعارضة هي كل شيء. وهذا دليل على سيطرة الفقه السياسي.

نظامًا مستقرًا باقيًا يعصمهم من الفتنة والاختلاف، ويكف الولاة عن الظلم والاستعلاء)[(١)].

إذن كان "عمر" يطبق الشورى، ويلتزم بها في كل القضايا صغيرها وكبيرها، ولو استمرت لكانت قد أصبحت سلوكًا عمليًا، لكن الحكم الأموي قطع هذا الطريق، وأعاد المجاري لتصب في حقول المراعي القديمة.

(١) طه حسين: عثمان ص ٢٠.

(٢)

استقلال القضاء

ولكي يؤدي القضاء غرضه عمد «عمر بن الخطاب» تطبيقًا للثوابت، إلى:

(فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية وذلك بإسناد منصب القضاة إلى رجال يختارون من أفاضل الناس بقصد إمامة المسلمين في الصلاة وإقامة العدل بينهم، ويعتبر عمر بذلك أول من ولّى القضاء في الإسلام. وكان القاضي يعمل مستقلًا عن الوالي. ومن مهمته أيضًا الإشراف على الفيء والغنائم)[١].

وقال طه حسين أن «عمر» قد فصل الولاة عن القضاء فصلًا تامًا، ولم:

(يجعل إلى الولاة وحدهم إجراء العدل بين الناس، وإنما أرسل القضاة إلى الأمصار ليتحروا أحكام الله بين الناس غير متأثرين إلا بكتاب الله وسنة رسوله. فإن لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة نصًا اجتهدوا رأيهم وتحروا العدل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا. ولم يكن القضاة يخضعون للولاة في شيء، وإنما كان عمر هو الذي يختارهم؛ فإذا اختارهم وكلفهم أمر القضاء فليس لأحد عليهم سلطان إلا سلطان الله عز وجل بمقتضى ما أوحى إلى نبيه من الكتاب وما ألهمه من السنن)[٢].

والحق أن فصل القضاء كان موجودًا على عهد رسول الله، وأنه كان يدعم أي قضاء عادل يصدر من أتباعه كما دعم عليًّا عندما شكاه بعض مرافقيه عند عودته من اليمن[٣].

وكان «عمر» نفسه أحد قضاة «أبي بكر» المستقلين. وعندما كان خليفة لم

---

(١) تاريخ الدولة العربية - تاريخ العرب منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية ص: ٢٦١. مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية. بدون تاريخ الطبعة. ومراجعه ابن خلدون المقدمة ٣٩١، وعبد المنعم ماجد ٢٣٧، والخربوطلي. وانظر دكتور أحمد عبد الملك في كتابه القيم «الرقابة القضائية على أعمال الإدارة - دراسة مقارنة» صفحات (٣٥ و١٠٨، ١٠٩، ١١١).

(٢) طه حسين: الشيخان ص ١٩٣.

(٣) سيرة ابن هشام ٤: ٢٤٩.

ينقض حكمًا للإمام «علي» فقد روى «الماوردي» أن رجلًا جاء إلى «عمر» وقال له:

قضى علي بن أبي طالب في هذه المسألة بكذا... قال عمر: لو كنت أنا لقضيت بها قضاء آخر. قال الرجل: وما يمنعك عن ذلك والولاية لك على المسلمين؟.. قال عمر: لو كان ذلك في الكتاب والسنة لرددته إليهما، ولكنه ليس فيهما، فلعلي من الرأي مثلما لعمر)[1].

ولعمر رسالة إلى أبي موسى الأشعري استوفى فيها مواصفات القضاء فقال:

(أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلي إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاد فيه).

• واس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك.

• البينة على من ادعى واليمين على من أنكر.

• والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحلَّ حرامًا أو حرّم حلالا.

• ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

• الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه.

• ثم اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور بنظائرها.

• واجعل لمن ادعى حقًّا غائبًا أمدًا ينتهي إليه؛ فمن أحضر بينة أخذت له بحقه وإلا استحللت القضية عليه. فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى.

• والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودًا في حد، أو مجربًا عليه شهادة زور أو ضنينًا في ولاء أو نسب؛ فإن الله عفا عن الأيمان ودرأ بالبينات.

• (وإياك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم فإن الحق في مواطن الحق

---

(١) تدوين السنة ص ١٣٩ نقلًا عن الماوردي: الأحكام السلطانية.

يعظم الله به الأجر ويحسن به الذكر)[١].

وأخيرًا يقول السنهوري:

(بالنسبة للسلطة القضائية فرغم أنه يدخل ضمن اختصاص الخليفة تولية القضاة، إلا أن الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهي ولايتهم بوفاة الخليفة الذي عينهم، وعللوا هذا المبدأ بأن القاضي يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة[٢].

وهذا مبدأ عظيم لو أخذ به، لكننا سنرى الأمويين يسيطرون على القضاء بالكامل ويتولون رئاسته مباشرة، وما يزال هذا التقليد حتى اليوم.

(١) الأحكام السلطانية ص ٩١. دار الكتب العلمية. بيروت بدون ذكر العام ولا رقم الطبعة. ولا أدري لماذا يخالطني شعور بأن هذه الرسالة كتبها للخليفة عمر الإمام عليّ ففيها نفسه. على أني أشك في استثناء الضنين في الولاء والنسب إذ إن هذا الشرط ينقض ما مضى من شرط الصلاح. فإذا مجهول النسب وهو صالح فشهادته مقبولة. والضنين المتهم ومنه قوله تعالى ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾.

(٢) فقه الخلافة ص ٦٥.

(٣)

المال:

• وظيفة اجتماعية

يبدو بشكل واضح أن الإدارة السياسية كانت مفصولة نهائيًا عن الإدارة المالية في عهد عمر؛ إذ نجده - كما يقول طه حسين -:

(يجعل إلى جانب كل وال رجلًا آخر يتولى أمر بيت المال في المصر، فكان له إذن ولاة يقيمون للناس صلاتهم، ويعطونهم أعطياتهم، ويدبرون لهم أمورهم، وعمال يقومون على بيت المال يتلقون ما يجبى في الكور، ويعطون الوالي ما يؤدي منه إلى الناس أعطياتهم، وما يحتاج إليه من نفقة فيما ينوبه، ثم يؤدون إلى عمر ما بقي من المال وحساب ما أنفق منه)[١].

وشيء آخر نعرفه هو أن عمر كان لا يولي عاملًا إلا كتب **(ماله قبل أن يذهب إلى مصره؛ فإذا عاد معزولًا حاسبه، فإن وجد في ماله زيادة غير مقبولة قاسمه ماله)**[٢].

فنظام الأمة يقضي بمراقبة شديدة على كل من يلي للمسلمين شيئًا. والناس يظنون هذا النظام مبتكرًا بينما نجده مطبقًا في دولة الخلافة وفي أثناء حكم هذا الرجل الفذ.

وإذن فالمال في مفهوم نظام الأمة مرتبط بما يمكن تسميته «اجتماعية المال» ارتباطًا عضويًا. أي أن المال ذو طبيعة اجتماعية توظف في خدمة المجتمع. ولذا فينبغي أن يظل سائلًا في حركة دائمة ليجري في كل شبكة المجتمع. ومن ثم فيمنع تجميد المال لأنه يؤدي إلى الاكناز، والاكناز بطبيعته يؤدي إلى نظام الطبقات ويترتب عليه وجود فريق من المجتمع يجوع وفريق آخر يصاب بالتخمة. وسوف نرى أبو ذر عندما تبدأ سياسة الاكناز يثور عليها

---

(١) طه حسين: الشيخان ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) نفسه ص ٢١٨.

ويحتج، وسوف نرى عليًّا بن أبي طالب لا يبقي منه في بيت المال شيئًا سوى ما يصرفه لشؤون الحكم.

هنا أصبح لكل إنسان الحق في المال أي مال، ولكن بشرط ظروف الحاجة. في عام المجاعة رأى عمر وأقره الصحابة على أن يتقاسم الناس المعيشة فيدخل على كل بيت مثلهم فيشاركوهم في طعامهم، وكانت حجة عمر في ذلك أنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم[١].

وعلى ضوء هذا الفهم وفقت القيادة في ظل عمر في تقديم نظام مالي اجتماعي لم يسبقه إليه أحد، ولم يلحق به أحد. وخلاصة هذا النظام أنه يكفل أرزاق المواطنين جميعًا. ويشرح الدكتور «طه حسين» هذا النظام فيقول:

(نظام العطاء هذا كما فرضه عمر جديد من جميع نواحيه. لا نعرف أن أمة من الأمم التي سبقت العرب إلى الحضارة عرفته أو عرفت شيئًا قريبًا منه، وإنما نعرف أن بعض الأمم القديمة كانت تستأجر الجنود للحرب ولا تحرمهم نصيبًا من الغنائم قليلًا أو كثيرًا، ونعرف أن بعض الحكومات القديمة كانت تقطع الجنود أجزاء من الأرض إذا تقدمت بهم السن يعيشون من غلاتها. فأما أن تكفل الدولة رزق المسلمين جميعًا على هذا النحو فلسنا نعرفه في التاريخ القديم، وما أظن أن الحضارة الحديثة وفقت إليه، وكلّ ما وصلت إليه الحضارة الحديثة في بعض البلاد ووصلت إليه بآخرة إنما هو التأمين الاجتماعي الذي تؤخذ نفقاته من الناس لترد عليهم بعد ذلك حين يحتاجون في بعض الأمر إلى العلاج حين يمرضون، وإلى كفالة الحياة للشيوخ والضعفاء والعاجزين عن العمل لكسب القوت، وتأمين العمال من أخطار العمل، وتأمين الذين يخدمون الدولة والهيئة الاجتماعية علة رزقهم حين تنقضي خدمتهم. فأما أن يكون لكل فرد من أفراد الأمة نصيب مقسوم من خزانة الدولة فشيء لم يعرف إلا منذ عمر رحمه الله. . .

(على أن الحضارة الحديثة أتاحت لبعض الأمم أن تجعل الدولة للأطفال فيها رزقًا منذ يولدون وذلك حين يقل عدد المواليد وتتعرض الأمة للنقصان

---

(١) الشيخان ص ٢٠٠.

والضعف عن الدفاع إذا دهمتها الخطوب. فالدولة لا ترزق الأطفال لأن رزقهم واجب، وإنما ترزقهم وتشجع الناس على الإكثار من الولد لأنها محتاجة إلى الشباب الذين ينهضون بالخدمة العامة في فروع الحياة على اختلافها، ويدافعون عن الوطن حين يتعرض للخطر. ولا كذلك فعل عمر رحمه الله، إنما فرض العطاء للأطفال لأنه كان يرى ذلك حقًّا لهم. ظن أول الأمر أن حقهم يبدأ منذ يفطمون، فلما رأى أن بعض الناس يعجلون فطام أطفالهم آذاه ذلك أشد الإيذاء، وأفزعه أعظم الفزع؛ ففرض للأطفال عطاءهم منذ يولدون كما قدمنا آنفا.

(ونظام اللقطاء عند عمر طريف أيضًا، وما أعرف أن الدولة الحديثة تعنى بهم على نحو ما كان يعنى بهم عمر رحمه الله، وإنما تقوم بأسرهم جماعات منومة بعضها دينية وبعضها حرة تعينها الدولة. ولم تعرف الدولة الحديثة المتحضرة أن لهؤلاء اللقطاء حقًّا معلومًا من خزانة الدولة ينفق علهيم بعضه، ويدخر لهم بعضه الآخر، حتى إذا رشدوا وجدوا أمامهم شيئًا يتكئون عليه، كما كان عمر يقول ذلك، إلى ما كان يفرض لهم من العطاء حين يرشدون.

(ولذلك ابتكر عمر لونًا من النظام الاجتماعي قوامه تأمين الناس على حياتهم من بيت المال. وكان عمر يؤمن إيمانًا قويًّا لأنه [بأنه] لا يعطي الناس هذه الأعطيات تبرعًا منه لهم، أو تفضلًا منه عليهم، وإنما كان يرى أن لهم حقًّا في كل ما يجبى إلى بيت المال، سواء أقل هذا الحق أم كثر[١]) وكان يقول) «والذي نفسي بيده ما من أحد من المسلمين إلا وله في هذا المال حقه: أعطيه أو منعه» وكان يقول أيضًا: «والله لئن عشت ليأتين الراعي حقه من هذا المال قبل أن يحمر وجهه في طلبه»)[٢].

على أن عمر خالف أبي بكر في سياسة المال. كان أبو بكر يساوي في القسمة بين المسلمين جميعًا[٣] بينما كان عمر ينزل الناس منازلهم حسب

---

(١) أنظر إلى أثر المنهج النبوي. وليس ذلك بالفعل تبرعًا منه ولكنه كما فهمه المنهج حقًّا من حقوق المسلمين.

(٢) طه حسين: الشيخان ص ١٧٤ - ١٧٧.

(٣) نفسه ص ١٧٧ - ١٧٨.

السابقة والبلاء في الإسلام. وقد وضع على رأس القائمة نساء النبي وبني هاشم[١]. وظن من ظن أن عمر يفرق بين الناس في العطاء الأمر الذي اتخذه المستأثرون حجة لهم في سوء التوزيع، وفي نظام الطبقات، لكن لطه حسين رأي آخر في ذلك يحسن الإتيان به لاستكمال وجهتي النظر. قال:

(ومن الناس من ظن أن عمر - حين أنزل الناس منازلهم من العطاء فأكثر عطاء بعضهم وأقل عطاء بعضهم الآخر، وجعل حقهم في بيت المال درجات بعضها فوق بعض - أنه كان يؤثر نظام الطبقات. وهذا خطأ كل الخطأ فلم يكن عمر يؤثر نظام الطبقات، ولا يفضل بعض الناس على بعض، ولو قد فعل لخالف عن نظام الإسلام خلافًا شنيعًا... ولكن ما كان يرد إلى بيت المال من الخراج والجزية والأخماس كان أقل من أن يسع المسلمين كلهم على سواء فكان يفضل بعضهم على بعض بالقدم في الإسلام وبالسابقة وحسن البلاء.. وكان مع ذلك يقول: «لئن كثر المال لأزيدن الناس في العطاء» وكان يقول أيضًا: «لئن كثر المال لألحقن آخر الناس بأولهم» وكان يريد أن يجعل لكل مسلم أربعة آلاف درهم: ألفًا لفرسه وألفًا لسلاحه وألفًا لأهله وألفًا لنفقته ولكن الموت أعجله عن ذلك)[٢].

ومهما يكن من شيء فما أعجله الموت عنه حققه الإمام علي بن أبي طالب الذي ساوى في العطاء، مما يؤكد أن التجربة الراشدة كانت تقع في أخطاء لكن ما تلبث أن تصحح نفسها، فيأتي الثاني فيصححه متخذًا من الحاجة مقياسًا، ولم ينظر إلى سابقة إيمان أو إبلاء حسن فذلك محسوب لهم في الآخرة؛ أما في الدنيا فإن الحاجة هي المقياس كما سيأتي.

وخلاصة الحديث أن قيادة عمر تركت - كما يقول الدكتور «طه حسين»-:
(لونًا من الحياة ما زالت الأمم المتحضرة الآن في الغرب مقصرة عن بلوغه على شدة ما تجتهد في سبيله. وما زال المسلمون في هذه الأيام يرون هذا اللون من الحياة التي أتاحها عمر للناس حلمًا ولا يدرون متى يصبح حقيقة على ما أتيح

(١) ابن الأثير ٢: ٥٠٢.
(٢) طه حسين: الشيخان ١٧٧ - ١٧٨.

لهم وما يتاح لهم في كل يوم من الوسائل التي تعينهم على تسيير الحياة، ولم يكن عمر يملك من هذه الوسائل شيئا)[١].

من خلال ما تقدم تتضح لنا نتيجتان:

النتيجة الأولى: أننا بإزاء إدارة يمكن أن نطلق عليها إدارة لامركزية من حيث فصل السلطات السياسية والقضائية والمالية لا في المدينة العاصمة نفسها، ولكن على مستوى الساحة الإسلامية كلها.

والنتيجة الثانية: أن عمر لا يملك من أمر المال شيئًا، كما كان أبو بكر لا يملك من أمر المال شيئًا، كما لن يملك علي من أمر المال شيئا. استشار عمر أصحاب رسول الله كما استشارهم أبو بكر من قبل فيما يحل له من المال فأعطوا آراءهم، واتفقوا أخيرًا على رأي علي بن أبي طالب القاضي بأن يحل له منه الغذاء والعشاء وهي التي اقترحها علي بن أبي طالب وأقر المسلمون اقتراحه[٢].

---

(١) الشيخان ص ١١٩.

(٢) نفسه ١٤٠.

الفصل الثالث

عثمان
بداية الوهن

(١)

عندما طعن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عام ٢٣هـ/ ٦٤٤م - رشح ستة من كبار المهاجرين كلهم من شخصيات قريش المرموقة. ولثالث مرة كان المرشح قرشيا. ومعنى ذلك أن عمرًا - وهو على أبواب الموت - قدم مرشحيه من قريش عن قناعة بهم، ولم يقدم واحدًا من الأنصار. فهل كان يؤمن بأن الخلافة في قريش؟

لا نعتقد ذلك، لا بسبب ما يروى عنه من قول أنه لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيًّا لرشحه[1]. ولكن لأن القرشية ليست دينًا يؤمن به عمر بالرغم مما ذهب إليه ابن خلدون فيلسوف العصبية الذي برر هذه الحجة بجعل العصبية والولاء تقوم مقام العرقية، إذ كان سالم مولى لقرشي هو أبو حذيفة، ومن ثم فهو عنده قرشي. ونسي قول الله ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ فأرجع النبي مولاه "زيد بن حارثة" إلى قومه ونسبه إليهم بعد أن كان يدعى زيد بن محمد. ومن المؤكد عندي أن عمرًا يعرف أن القرشية كانت تعلة احتج بها أبو بكر في السقيفة ليصل إلى الخلافة.

و من اليقين عندي أن عمر لم يكن يهدف إلى قرشية الطلقاء فقد كان

---

(١) يروى عن عمر أنه قال: لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيًا لاستخلفته (ابن الأثير ٣: ٦٥).

ضدهم آخذًا بحلوقهم[١]، وترشيحه لسالم - وليس هناك ما يدعو للشك في هذا الخبر - يدل على أنه لا يقرّ القرشية العرقية بكل تأكيد، لكنه مع ذلك لم يرشح سوى ستة أشخاص كلهم من قريش المهاجرة.

وهذا التعيين نفسه يضع أيدينا على رأي عمر، بل هوى عمر؛ فهو كما يبدو لي كان يعتقد أن لقريش المهاجرة الحق الأول في الخلافة من ناحية الكفاءة لا من الناحية الدينيّة، وربما كان لا يزال يحس بحاجة العرب إلى زعامة قريش رغم الفتوح ودخول الناس من كل عرق في دين الله أفواجا. وهذا يفسر لنا أن مرشحيه الستة من المهاجرين.

لكن أن يقتصر الترشيح على قرشيين فقط لثالث مرة فهنا مربض الخطأ، لأن ما حدث بعدها قد عزز ليس فقط خق قريش المهاجرة، وإنما حق «**قريش الطليقة**» كدين مفروض رضي "عمر" أو كره. مع أنه رضي الله عنه كان ضد قريش الطليقة وعلى معرفة تامة بأطماعها في الحكم وفي المال.

كان عمر إذن يفضل **قريش المهاجرة** على الأنصار، لأنه لم يرشح سوى ستة أشخاص كلهم من قريش، ومن المؤكد أنه كان يوجد من الأنصار من هو في فضل سالم وكفاءته، ومع ذلك فلم يرشح عمر أنصاريًا واحدًا.

ومما يعزز هوى عمر في قريش المهاجرة أن عمر لم يجعل واحدًا من الأنصار من بين المرشحين وهو يعلم أن لهم الحق في ذلك. وكان طه حسين على حق تمامًا عندما قال: (**فقد نعلم أن الإمامة في قريش... ولكنا لا نعلم أن معنى هذه القاعدة أن قريشًا وحدها هي التي تختار الإمام فليس الإمام إمامًا لقريش وحدها، ولكنه إمام للمسلمين جميعا**)[٢].

لا أجد نفسي مخالفًا لما قال به طه حسين؛ إلا أنني لا أتفق معه هنا في تسمية المرشحين بأهل الشورى. لأن أهل الشورى هم أهل المدينة من

---

(١) كان عمر متشددًا حيالها، آخذًا بناصيتها، وقد وقف يومًا فقال: (**ألا وإن قريشًا يريدون أن يجعلوا مال الله دولًا بينهم، أما وابن الخطاب حي فلا. ألا وإني قائم لهم بحرة المدينة فآخذ بحجز م أن يتهافتوا في النار**) (طه حسين: الشيخان ص ٢١٦).

(٢) طه حسين: عثمان ص ٦١.

المهاجرين والأنصار؛ أما الستة فقد كانوا مرشحين للخلافة يتداولون الأمر بينهم لينتخبوا واحدًا منهم ثم يعرض على المسلمين لإقراره. وهكذا يتضح أنهم لم يكونوا أهل الشورى؛ ولا يصح تسميتهم بأهل الشورى، ولا يمكن أن تحصر الشورى في ستة أشخاص، فعمر لم يمنع الشورى عن الأنصار كما ترى لكنه لم يرشح أحدًا منهم في مجلس انتخاب مرشح للخلافة.

مهما يكن من شيء فلم يبق للأنصار - عمليًا - من الأمر شيء. لقد أصبحوا من الناحية العملية مثل **قريش الطليقة** تختار بدون أن ترشح. وهذا على عكس ما اتفق عليه يوم السقيفة وتعهد أبي بكر على ألا يقطع أمر من دونهم، أما اليوم فقد سلبوا هذا الحق. فالستة القرشيون هم المرشحون، وهم الذين يختارون واحدًا منهم يبت في الأمر بعد أن يتلمس رأي الأمة. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه عمر، فلو أن عمر اختار واحدًا من الأنصار لظلوا شركاء في القيادة، ولربما شكلوا عائقًا في طريق اللوبي الأموي، ولما وجد معاوية في القرشية جسره المعمور. وبالفعل فقد أدى احتكار الحكم للمهاجرين دون الأنصار إلى خطأ سياسي كبير. وكان رأي طه حسين في هذه القضية أن المجلس كان ينبغي (**أن يأتلف من جماعة تتجاوز قريشًا والأنصار وتشمل قومًا غيرهم من زعماء العرب وقواد المسلمين في الحرب وكبار الولاة والعمال فلو قد ائتلف مجلس الشورى على هذا النحو لكان خليقًا أن يجنب المسلمين كثيرًا مما تعرضوا له من الشر**)[١]. وأشاطره الرأي فيما ذهب إليه، لكني أحاسب عمر والخلفاء الراشدين ضمن ما كان مُقرًّا، لا خارجه، وما كان مُقَرًّا هو أن الشورى للمهاجرين والأنصار، أما الطلقاء فكانوا يخافونهم أشد الخوف ويحذرونهم أشد الحذر وقد حصب سعد بن أبي وقاص عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة عندما وجدهما يتنصتان على ما يجري من حوار بين المرشحين الستة، فقد خاف سعد أن يتخذا من وقوفهما في الباب، وهمًا سياسيًّا يضللان به على الناس، أنهما كانا من أهل - ما يسمى بنظري خطأ - أهل الشورى.

كان إبعاد الأنصار من المرشحين ومن انتخاب المرشح أيضًا هو الخطأ.

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٦٢.

أما ما ذكره طه حسين فقد تحقّق فيما بعد. سنجد «عليًا» في بيعته أو في بيعة الحسن يشرك الأمة المتواجدة في المدينة وفي الكوفة في انتخابه وانتخاب الحسن ولكن المؤامرة على نظام الأمة كانت قد استكملت تنظيم نفسها فأزالت النظام كله.

ولو توسع مجلس المرشحين واستمر لشكل رقابة على الحكام، ولأصبح كما قال طه حسين: (**نظامًا دائمًا بعد ذلك بحيث يصبح مجلس مراقبة للإمام في عمله من جهة، ومجلس اختيار للأئمة كلما احتاج المسلمون إلى اختيار الإمام من جهة أخرى، لكان المسلمون قد سبقوا إلى النظام البرلماني وهم كانوا خليقين أن يسبقوا إليه**)[1].

ولو طبق ذلك لما تمكن اللوبي الأموي من العبث بالخليفة الشيخ، ولما كانت الفتنة الأموية، لكن انحصار المرشحين بستة أشخاص كلهم من قريش هم المرشحون وهم الذين يختارون خطأ كبير جر إلى تحكم قريش في النهاية.

والخطأ المماثل الآخر هو تسمية المرشحين الستة بأهل الشورى، لأن المرشحين قد أصبحوا هم مجلس الشورى، ومجلس الشورى هم المرشحون، أي أنهم الناخب والمنتخب. وهذا غير صحيح، والواقع التاريخي يثبت أن «عبد الرحمن بن عوف» بعد أن رسا الترشيح بين اثنين استشار المسلمين المتواجدين في المدينة. فهذا الواقع التاريخي يكشف لنا طبيعة المؤامرة على الشورى، وفي الوقت نفسه يؤكد لنا أن تسمية المرشحين بأهل الشورى قد كان بآخرة لأغراض من بينها حصر الشورى في فئة محدودة يقبل بها الناس، وتسمى المستشارون الخصوصيون.

من المؤكد أن عمر لم يكن يقصد توجيه الأمور تلك الوجهة لولا وجود هوى عنده بأحقية قيادة قريش المهاجرة. ولعل هذا بقية غائرة من القبلية الغاربة التي استعلنت يوم السقيفة بشكل واضح، وهي وإن كانت لا تعني قرشية العرق ولكن قرشية المهاجرة؛ فقد غلبت في النهاية قرشية العرق على كل شيء.

هل معنى هذا أن نظام الشورى - عندما تولى عثمان، كما ذهب إلى ذلك

---

(١) عثمان ص ٦٢ - ٦٣.

طه حسين - (**لا يخلو من نقص ولعله لا يخلو من نقص شديد**)[١] وأنه (**كما وضعه عمر لم يكن كافيا ولا مقنعا**)[٢]؟

لا شك أن المؤرخ المنصف لا يرى في ما ذهب إليه خطأ، لكن ينبغي أن ننظر إليها أنها تجارب بشر يسيئون ويحسنون، وأنه رغم كل احتراس منهم كانوا يتعثرون. وذلك أمر طبيعي إزاء قضايا يمارسونها من أخطر القضايا لأول مرة في التاريخ من الطبيعي أن يخطؤوا ولا بد أن يتعثروا، ثم لا بد أن ينتفعوا من ذلك كله. وهذا هو أهم شيء في هذه المسألة. ونحن نعرف أن ليس لديهم غير الثوابت نصوصًا دينية، وأنهم يجتهدون ما وسعهم علمهم وأمدتهم تجربتهم، والجميل في الأمر أنه يتراجعون عن الخطأ عندما يحسون به، وإذا أحس به الخلف صحح خطأ السلف مما يعني أنّ كل واحد كان متممًا للآخر. وطه حسين نفسه يقرر أثر هذه التجارب: (**فقد مات أبو بكر رحمه الله ولم يكد يبدأ التجربة، وقتل عمر رحمه الله وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة، ولكنه لم يرض عنها أولًا، فقد روي عنه أنه كان يقول في آخر خلافته: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء» فقد رأى عمر إذن أنه لم يبلغ من تحقيق العدل الاجتماعي ما كان يريد»**)[٣].

ونحن في هذا العصر نعرف أن الديمقراطية ترتكب أخطاء كثيرة. ولكن أخطاءها اليسيرة لا تبرر إلغاءها بل تدعو إلى تحسينها. وهذا ما كانت تعمد إليه الخلافة الراشدة فتحسن الوضع وتطوره. لكن تلك الأخطاء التي صححت ما لبث فقهاء السلطة أن بعثوها من مرقدها وهي رميم فإذا بها حية تسعى، وإذا بها صواب كله ونموذج راشدي متألق، وإذا بها وقود لمكينة إلغاء نظام الأمة من الأساس. لقد وجد بالفعل من يأتمر على النظام كله فيصوب الخطأ ويخطئ

(١) عثمان ص ٦٠.
(٢) نفسه ص ٤٨.
(٣) ص ٨. هذه الرغبة هزت قريش الطليقة هزًا. وهي تعرف أن ليس لها من الأمر شيء وابن الخطاب أمير للمؤمنين. ولا شيء يمنعني من القول إن بعض قريش الطليقة قد كانوا وراء مقتل عمر. فعمر واقف لها بالمرصاد يهينهم ويمنع عنهم حق المؤلفة قلوبهم. ولأمر ما دبر إسكات المتهمين بقتل الخليفة، ولعلهم أثاروا عبيد الله بن عمر فقتلهم قبل أن يفصحوا عمن وراءهم من مدبري القتل، ثم جاء إعفاء القاتل عبيد الله بن عمر إغلاق لبحث القضية. إن استشهاد عمر يشبه اغتيال كنيدي من ناحية التكتم على قتله وغموض القاتل والمدبر.

الصواب، فينقلب الهرم على رأسه. وفي ظل المعكوس نشأ النظام الجديد: نظام الدولة الإمبراطورية.

مهما يكن من هذا النقد وصوابه إلا أن المهم هو أن عمر فكر في نظام الترشيح هذا، واتخذه أصلًا لانتخاب الخليفة[1]، فالنقلة التي تمت من ترشيح الفرد إلى ترشيح ستة أشخاص تعتبر خطوة متقدمة بالرغم من انحصارها في قريش.

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٤٨.

(٢)

مهما يكن من شيء فقد اختار عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان أميرًا للمؤمنين. في ظل ظروف غامضة لم يكشف النقاب عنها بعد؛ فالمؤرخون يجمعون على أن «عمر» جعل «عبد الرحمن بن عوف» رحمه الله مرجحًا عند تساوي الأصوات[١]. ويذكرون أن الأكثرية كانت تميل إلى «عثمان» وأن قريشًا كانت معه. وتقول الرواية أن ابن عوف **(حاول معرفة رأي عامة الناس حتى «ضعاف الناس ورعاعهم» فوجدهم يشيرون عليه بعثمان)**[٢]، ومع ذلك ذهب لمبايعة علي. وهذا يعني أنه خالف رأي الأكثرية، وفارق ما التزم به وتجاهل الشورى.

هنا تثار كمية من الشكوك دفعة واحدة؛ فلو كان ذلك صحيحًا لكان عليه أن يتجه رأسًا إلى «عثمان» صاحب الأكثرية ليبايعه، ولكنه اتجه إلى «علي» صاحب الأقلية؟ فلماذا ترك «عثمان» صاحب الأكثرية، واتجه إلى «علي» صاحب الأقلية؟ أي لماذا خالف «عبد الرحمن» رغبة الأكثرية وخالف ما تعهد به؟

الذي أميل إليه وأرجحه وأظنه يقينًا أن تلك الرواية يشوبها كثير من التلفيق. والذي تقضي به طبيعة الوقائع أن الأكثرية كانت مع «علي» أصلًا، ولذلك اتجه إليه، ولم تكن مع «عثمان» ولذلك لم يتجه صوبه. ويؤكد هذا أن الأنصار وبني هاشم وغيرهم كانوا يشكلون الأكثرية إزاء أقلية أمية وبنيه الطلقاء[٣]. مهما حاول اللوبي الإمبراطوري أن يدعي العكس.

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ٦٦.

(٢) مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٥٠. وسأل طلحة لما رجع من سفره وقد تمت البيعة لعثمان: **كل قريش** راض به فقالوا نعم. (ابن الأثير ٣: ٧٢).

(٣) روى ابن الأثير أن عمار والمقداد طالبا بمبايعة علي فغضب أحد بني مخزوم وقال لعمار: **(لقد عدوت طورك يا ابن سمية وما أنت وتأمير قريش لنفسها. هنا أسرع سعد بن أبي وقاص وطلب من ابن عوف أن يفرغ من الأمر قبل أن يفتتن الناس)** مع أنه غير مسموح للطلقاء أن يشتركوا في '' ضوع وقد حاول عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة أن يجلسا بالباب الذي يجتمع فيه المنتخبون **(فحصبهما سعد [ابن أبي وقاص] وأقامهما وقال: تريدان أن تقولا: حضرنا وكنا في أهل الشورى)** (ابن الأثير ٣: ٦٨) فأنت ترى أن قريش الطليقة بالرغم من أنه لم يكن لهم نصيب في الشورى قد أصبحوا قوة - رغم أقليتهم - يحسب لها حساب. وانظر تهجم ابن أبي سرح على عمار في (ابن الأثير ٣: ٧٠.=

لما توجه «ابن عوف» تلقاء «علي» كان - إذا أحسنا الظن - يعتقد بأن الارتباط بخط أبي بكر وعمر شرط أساسي لنيل الخلافة. أما إذا لم نحسن الظن لشكوك لدينا بأن «عبد الرحمن» كان واقعًا تحت يد لوبي أموي خفي تسيره بدون أن يشعر، فسوف ندعي أنه يخدم تلك اليد الخفية بدون أن يدري للتلخص من صاحب الأكثرية، وقد وجدها في طرح شرط يعرف يقينًا وسلفًا أن «عليا» سيرفضه، فلما طلب من «علي» أن يبايعه على سنة الله ورسوله **وسنة الشيخين** من بعده، قبل «علي» أن يعمل على سنة الله وسنة رسوله، ولكنه رفض أن يتقيد بسنة «أبي بكر» و«عمر» لاستحالة ذلك نظرًا للمستجدات التي ستواجهه. و«ابن عوف» يعرف قبل غيره أن «عمرًا» ومعه الصحابة لم يسيروا وفق سنة «أبي بكر»، بل خالفوها في كثير من القضايا وخاصة في السياسة المالية على نحو ما هو معروف[1]، وهو يعرف أيضًا أن الشيخين ليسا مشرعين بل منفذين للثوابت وقرارات الشورى. فإذا التزم «علي» - وله ظرفه - بطريقتيهما - ولهما ظروفهما - فسيوقف عملية التطور حتمًا[2]. ومن ثم رفض «علي» أن يتقيد بظروف الماضي من أجل ألا يحجز المستقبل في قمقم أثري. وبدلًا عن ذلك تعهد بالالتزام بالشورى وبذل الجهد في المصلحة العامة، و(**كان تحرجه هذا خليقًا أن يعطف الناس عليه ويرغبهم فيه ويدفعهم إلى حسن الظن به وجميل الثقة بإخلاصه لأنه لم يرد أن يلتزم إلا ما أطاق**)[3] **فوجد «عبد الرحمن» - وهو ضحية اللوبي الخفي - في قبول عثمان فرصة سانحة للتهرب من رغبة الأكثرية فعرض شروطه على «عثمان» فقبلها بترحيب. وهكذا تم التخلص من صاحب الأكثرية.**

والذي يثير الشكوك حول تسيير اللوبي لعبد الرحمن بن عوف ما روي من أن (**المقداد بن الأسود وعمار بن ياسر وربما ذكر سلمان الفارسي أظهروا**

=٧١) ومن الواضح أن بني أمية لم يعودوا يرغبون في علي قط لسببين: الأول أنه رفض التعاون مع أبي سفيان ولمصلحة علي بدافع العصبية. والثاني أن الخليفة الآن سيكون من بني أمية أنفسهم وليس من أبناء عمومتهم؟

(١) ابن الأثير ٢: ٥٠٢.

(٢) ربما كان علي هو الوحيد الذي يدرك حركة الزمن وتطوره فهو صاحب القول الشهير: (**ربوا أولادكم فإنهم خلقوا لزمن غير زمانكم**).

(٣) طه حسين: عثمان ص ١٥٣.

الدعوة لعلي أثناء الشورى حتى خاف بعض أهل الشورى تفرق الناس فطلب إلى عبد الرحمن بن عوف أن يتعجل القضاء في الأمر[١].

وهذا يشير إلى أن بعض كبار الصحابة كانوا بالفعل قد رشحوا عليًا فخاف اللوبي أن تنتشر الدعوة فطلب إلى عبد الرحمن أن يبت في الأمر.

ومن يريد أن يلوم «ابن عوف» على موقفه هذا فسيجد في مصاهراته مع كل فروع البيت الأموي[٢]. دليلًا على ذلك، كما سيجد في معرفة نقطة الضعف لديه وهي حبه للمال ما يجعله ينفر من علي ويقرب من عثمان لتأكده بأن عليًا أشد من عثمان في هذا الباب.

---

(١) طه حسين: علي وبنوه ص ١٧٥.

(٢) **(كان بين عبد الرحمن وعثمان صهر؛ فهو تزوج أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط أخت الوليد بن عقبة، ثم كان بين عبد الرحمن وبين العبشميين صهر؛ فهو قد أصهر إلى عتبة بن ربيعة بن عبد شمس؛ فكانت عنده إذن خالة معاوية، ثم أصهر إلى شيبة بن ربيعة بن عبد شمس.. وأمه من بني أمية)** (طه حسين: عثمان ص ١٤١).

(٣)

تمت البيعة لعثمان من الجميع بدون استثناء بمن فيهم «علي» نفسه و«المقداد» و«عمار بن ياسر» و«سلمان الفارسي». وسار الخليفة كما يقول المؤرخون سيرة طيبة في السنوات الست الأولى، ثم فجأة تغير مساره؛ فخالف سيرة «أبي بكر» و«عمر»، وخالف السيرة التي كان يطمح إليها المهاجرون والأنصار.

وأنا أبيح لنفسي أن أخالف هذا التقسيم فأذكر أن «عثمان» استهل حكمه - أو أريد لعثمان أن يستهل حكمه - بمخالفة صريحة لما كان سيحكم به أبو بكر وعمر، ولما كان يرغب فيه المهاجرون والأنصار. ذلك أن «عبيد الله بن عمر» بعد أن سمع بطعن والده أقدم على قتل المتهمين وغير المتهمين بدون أن ينتظر ما سيقوم به الإمام المنتخب؛ فقد ركبته جاهليته فمضى يفتك بمن كانت تدور حوله الشبهة ومن لم تدر. ولما ألقي القبض عليه رأى بعض كبار الصحابة - بما فيهم علي - القصاص به لقتله على الظنة، لكن الخليفة «عثمان» تردد، وكان هذا التردد هو المدخل الذي ولج «عمرو بن العاص» - أحد عناصر المأساة - بحل غريب وهو أن الحادث كان قبل أن ينتخب الخليفة فهو في حل عنه. وفي هذا الرأي إبطال لحق الأمة وإحقاقٌ لحق الفرد. وأضاف سوءًا آخر عندما برّر عدم قتله بأنّ دم الخليفة الشهيد حق من حقوق «عثمان» بعد أن تولى السلطة، وأن الحدود من حق الإمام. وهكذا أصبحت **ولاية الحدود**[1] حقًا من حقوق الخليفة أو الإمام أو السلطان أو المتغلب، لا غير. وبهذه القاعدة استباح الحكام الدم الحرام باعتبارهم المراجع. وبالمقارنة بعهدي أبي بكر وعمر الذي تعهد عثمان بالمحافظة على سنتهما نجد تناقضًا لا مجرد ابتعاد[2].

لقد كانت بداية سيئة سنها قرشي طموح، وصادق عليها خليفة ساذج. وقاومها علي بن أبي طالب ولم ينجح. وهكذا بدأت المخالفة وبهذا الحجم

---

(١) قال ابن الأثير: أن عثمان قال بعد رأي عمرو بن العاص (**أنا وليه وقد جعلتها دية وأحتملها في مالي**) (ابن الأثير ٣: ٧٥) ولعل هذه هي البداية لجعل الحدود للإمام.

(٢) انظر القصة في عثمان ص ٦٥ وما بعدها.

الكبير من الأيام الأولى. وكان طه حسين مصيبًا في ملاحظته: (**وقد أظهرت الحوادث فيما بعد أن عثمان لم يطق ما أطاق الشيخان ولم يستطع أن يلزم سيرتهما. كما أظهرت الحوادث أيضًا أن عليًا قد أطاق في خلافته القصيرة ما أطاق الشيخان وأشد مما أطاق الشيخان**)[١].

وأحب أن أوضح أنني لست ممن يأخذ على عثمان مخالفته سيرة أبي بكر وعمر لولا أنه تعهد بذلك، ولولا أن المخالفة كانت من الحجم الكبير للغاية، ذلك أن المخالفة أمر ضروري يقضي به منطق التطور. لكن المخالفات التي أخذت عليه لم تكن إضافات بل نكسات. وهذا هو الذي أضعه عاملًا من العوامل التي أدت إلى القضاء على نظام الأمة. ولعل أشد المخالفات ضررًا كانت سياسته المالية، فإنه لم يذهب مذهب أبي بكر وعمر، بل (**ذهب في أموال المسلمين مذهبًا مخالفًا لمذهب عمر وسيرته**)[٢].

ولا أكاد أشك أن بني أمية ظلت في السنوات الست الأولى تمارس أدوارها بهدوء وكانت تسرب المخالفات شيئًا فشيئًا وبأحجام لا تثير الصحابة، وحتى لو ظهرت فإنها من حجم اللمم السياسي. أي أنه من النوع الذي يحتاج تصحيحه بالجهد اليسير. لكن بعد ست سنوات مضت كانت بمثابة تمكين استوثق فيها الأمويون في مواقعهم، بدأ طرح مخالفات من العيار الثقيل. عندئذ فقط أخذت أعمال هذه السنوات الست وكأنها تفصل بين مرحلتين، في حين أننا رأينا اللوبي يتدخل من اللحظات الأولى.

وهنا لا يقدر المؤرخ المنصف إعفاء الصحابة من مسؤوليتهم، لأنهم بصبرهم على الصغائر قد أسهموا في إنجاح الكبائر حيث لم يعد ما يقترف من آثام سياسية يدخل في اللمم بل في الكبائر.

---

(١) طه حسين: عثمان ١٥٤.
(٢) نفسه ص ٤٣.

(٤)

في يقيني أن وراء كل تلك المخالفات منذ البداية خطة أموية مدبرة استهدفت إيصالهم إلى الحكم، نتيجة طموح كامن، ونتيجة رغبة ملحة في مسح مهانة الطلقاء. فبنو أمية لم يتعودوا أن يكونوا في الصفوف الخلفية، ولا أن يظلوا تحت إسار المذلة، ومن ثم بدأوا التخطيط العملي منذ بداية الخلافة الراشدة، فتسللوا إلى الحكم عبر وظائف صغيرة، لينطلقوا منها - بذكاء نادر - إلى الوظائف الكبيرة، ثم ليقفزوا منها إلى موقع الخلافة.

وقد تم لهم ذلك كله بنجاح كما سيأتي، لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن تولي عثمان الخلافة كان فرصة سانحة قد لا تظهر مرة ثانية، وقد لا يجدون شخصًا مثل عثمان بطيبة قلبه وسذاجته وحبه لأهله، فهو الشخص الوحيد الذي يمكن أن ترضى به «قريش الطليقة» كلها، وليس بنو معيط وبنو أمية فقط، وإنما كل أولئك الذين أخذ «عمر بن الخطاب» بحجزهم عن التهافت في النار. كما أنهم وجدوا فرصة أخرى اغتنموها، وهي الحالة النفسية العامة التي كان عليها الناس قبيل وفاة عمر من سأمهم من امتداد حكمه وتوقهم إلى تغيير ما. لهذا كله تكالبوا على إنجاح خططهم في ظل هذا الشيخ الواهن القوى، وفي ظل تلك الحالة المتطلعة إلى التغيير.

بتولي عثمان أصبح الأمويون قاب قوسين أو أدنى من الحكم. وبسيطرة «قريش الطليقة» على إدارة عثمان طيلة عهده تضاءل نفوذ «قريش المهاجرة» إلى أبعد حد. وليس من شك أن الأمور كانت ستسير على خطى الشيخين وتتجاوز خطى الشيخين ولو كانت بطانة الخليفة من غير هؤلاء. فعثمان مؤهل - لو وجد البطانة الصالحة - لتقبل النصيحة ومن ثم مؤهل ليقود الأمور ويطورها. وقد قدمنا قبل قليل أن عثمان لم يتقمقم في سيرة الشيخين، وأنه خالفهُما كثيرًا. ومعنى ذلك أنّه كان على استعداد للتطوير إلى الأفضل، لكن المأساة أن بطانته أحبطت تطور نظام الأمة وحكم المؤسسات، ووجهت الأمور نحو نظام الدولة الفردي وفق ما خططت وتخطط.

تصدر حكم عثمان شخصيتان مهمتان من بني أمية هما «مروان بن الحكم»

في المدينة، و«معاوية بن أبي سفيان» في الشام، وسوف يكون لهما شأن أي شأن في تاريخ المسلمين. فمروان - عنصر السوء في هذه المأساة كلها كما يقول الأستاذ العقاد -[١] قد أصبح الرجل الثاني في ديوان الخليفة، يتلاعب بأوامره ويسخرها لخدمة التوجه نحو الهدف الأموي المباشر. و«معاوية» كان مستشارًا مقربًا يتكل عليه الخليفة في معرفة ميول الناس فكان يرسلهم إلى معاوية لامتحانهم وليعرف مقدار ولائهم ومعرفة توجههم[٢] فإذا نجحوا في الامتحان أضيفوا إلى قائمة أنصار العهد، وإن فشلوا أخرجوا من الشام ومن الاستخدام أيضا.

ويبدو أن الأمويين قد اتخذوا الشام موطن الحماية، فأبعدوها عن الصراع الفكري وعن أي رأي مخالف، فكانوا يبعدون أي شخص عنده رأي آخر خوفًا من أن يخرب عليهم ما يبنون؛ وهكذا أخرج «أبو ذر» من الشام كلها كما هو معروف، وها هو مروان يحول بين صحابي جليل والسفر إليها حتى لا يفسدها. وهذا يدل على أن هناك خطة لاستبقاء الشام صافية لتعاليم معاوية لتخصب بعد حمل سريع بمولدها الملك العضوض. ولولا خلو الشام من أي تعاليم غير تعاليمه لما سهل لمعاوية فيما بعد أن ينحرف بالخلافة الشورية إلى الملك العضوض. وحتى بعد أن تولوا الحكم وخلصت لهم كل الولايات ظلت سياسة المحافظة عليها قائمة. روى الجاحظ أن عبد الملك بن مروان أخرج اياس بن معاوية من الشام وكان ما يزال في سن الشباب **(حتى لا يفسد على الناس)** ويعلق الجاحظ: **(فإذا كان إياس وهو غلام يخاف على جماعة أهل الشام فما ظنك به وقد كبرت سنه، وعض على نواجذه)**[٣].

وأثبتت هذه السياسة جدواها فالشام لم تعص لولاتها أمرا.

---

(١) عبقرية الإمام علي ص ٥٧ - ٥٨. ويصفه أيضًا (أبغض أولئك الأعوان إلى المسلمين) ص ٥٧.

(٢) كان في البصرة رجل لا يأكل اللحم ولا يرى الزواج ولا يشهد الجمع فأمر به عثمان أن يسفر إلى معاوية. وقد وجده معاوية هادئًا فرضي عنه وأبقاه في دمشق (طه حسين: عثمان: ١١٦) ولكن معاوية رفض بقاء أبو ذر في دمشق. وسيرفض عبد الملك بقاء معاوية بن إياس لتبقى الشام خالية من الأفكار المناوئة.

(٣) البيان والتبيين ١: ١٠٣ تحقيق الدكتور علي أبو ملحم. دار ومكتبة الهلال ١٤٠٨، بيروت.

(٥)

لم يكتف الأمويون بهذا الجاه الذي غطى على وصمة الطلقاء، بل ذهبوا خطوة أخرى فاستولوا على حكم الولايات الكبرى ولاية بعد ولاية. وكان مروان - بعد أن تمت له السيطرة على الخليفة المسن والطيب - يدفع به في هذا الاتجاه؛ فقام بتوظيف أكبر قدر من الأمويين وبني عمومتهم بني معيط في الولايات المهمة تاركًا لبقية «القرشية الطليقة» - كصف ثانٍ - منافع أخرى رضوا بها، واستقرت نفوسهم عليها. وفي الوقت نفسه يجري التخلص من كل من لم يطمئن إليهم كل الاطمئنان حتى ممن هو قريب من تصوراتهم كعمرو بن العاص وغيره. وكانت النتيجة أن عثمان: **(لم يستطع أن يسوي بين قريش نفسها فآثر فريقًا منها على فريق، راضيًا بذلك أو كارهًا له)**[١].

وهكذا جرى توسيع ولاية الشام بضم ولاية فلسطين، وولاية حمص إليها، وبذلك يصبح معاوية واليًا على الشام كله[٢]. **(ويصبح أعظم العمال خطرًا وأعلاهم قدرًا أيام عثمان فهو قد اجتمعت له الأجناد الأربعة وأصبح بحكم مركزه الجغرافي قويًا إلى حد غير مألوف. وقد وقعت ولايته بين الحجاز وفيه أمير المؤمنين ومركز الخلافة، ومصر وهي الولاية التي تكاد تداني ولايته قوة وبأسًا، وإن زادت عليها خصبًا وثراء. وهو على ساحل بحر الروم وعلى حدود الروم يستطيع إنشاء الله أن يستمد الخليفة ويستطيع إنشاء الله أن يمد الخليفة، ويستطيع كذلك أن يستمد مصر ويمدها.. وقد طال عهد معاوية بالشام.. وأحبه أهل الشام ورضي عنه الخليفتان جميعًا، وأصبح لطول ولايته وحسن مدخله إلى نفوس رعيته أشبه بالملك منه بالوالي. فليس تاريخ الخلافة يعرف واليًا أتيح له من طول الولاية واتصالها واستقرارها وتدرجها في الاتساع مثلما أتيح لمعاوية)**[٣].

وإلى جانب الشام أصبح الاستيلاء على مصر خطوة في مطامع

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٨٧.
(٢) نفسه ص ١١٨.
(٣) نفسه ص ١١٨ - ١١٩.

الأمويين[١]، وكان عليه واليًا من نفس مدرسة الأمويين هو عمرو بن العاص لكن لم يمض عام (**حتى جعلت قرابة عثمان تنظر إلى مصر نظرة لا تخلو من طمع فيها وطموح إليها**)[٢]. وما لبث الخليفة أن عزل عمرو بن العاص وولى مكانه عبد الله بن سعد بن أبي سرح. ويبدو لي أن رجلًا كعمرو بن العاص له مطامحه الخاصة ودهاؤه المعروف قد أثار الخوف منه عند الأمويين، ومن ثم عاملوه أسوأ المعاملة وأهملوه كل الإهمال، ولكنهم مع ذلك يدركون أن الرجل من مدرستهم ومن تفكيرهم، وأنه لن يعيش إلا معهم متى احتاجوا إليه فهو قريب منهم. وقد أثبتت الأحداث صحة ذلك.

وإلى جانب الشام ومصر أصبحت ولاية الكوفة مطمحًا آخر لهم. لهذا مضى بنو أمية وبنو معيط: (**يتعجلون الولاية ويحتالون في الوصول إليها ويلحون على عثمان في أن يمهد لهم إليها الطريق. وآية ذلك، فيما أظن، أن عثمان حين عزل سعدًا لم يول على الكوفة أحدًا من كبار أصحاب النبي لا من المهاجرين ولا من الأنصار.. وإنما أرسل إليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط ولم يكن المسلمون يطمئنون إلى الوليد بن عقبة**)[٣].

ولم تمض أعوام حتى كانت ثلاث ولايات من الولايات الخطيرة الأربع الشام ومصر والكوفة من حظ بني معيط والأمويين، فكان الوليد بن عقبة بن معيط ثم سعيد بن العاص على الكوفة، ومعاوية على الشام وعبد الله بن سعد ابن أبي سرح على مصر، ولم يبق سوى البصرة[٤]. لكن ما لبثت البصرة أن سقطت في أيديهم عندما تولاها عبد الله بن عامر.

وبالسيطرة على تلك الولايات كملت السيطرة على القوة الرئيسية في العالم الإسلامي آنذاك. ثم جرى تثبيت الولاية عليها و(**لم يعزل عثمان واليًا من بني أمية وآل أبي معيط إلا حين أكرهته الأمصار على ذلك إكراها**)[٥]. ولهذا أثرى

---

(١) عثمان ص ١٢٢.
(٢) نفسه ص ١٢٢.
(٣) نفسه ص ٩٣.
(٤) نفسه ص ١١٤.
(٥) نفسه ص ٨٧.

القوم ثراءً فاحشًا، وأصبحوا قوة لا يستهان بها وستؤتي أكلها أثناء الجمل وصفين.

ويدخل في سياق خططهم هذه إزالة الصدأ عن الشخصيات التي نبذها الرسول وأبي بكر وعمر كإرجاع «الحكم بن العاص» - والد مروان - إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله، وقد أغضب هذا التحدي كثيرًا من الصحابة، لكنهم لم يروا فيه سببًا يستوجب الثورة على الخليفة فتحملوه على مرارته.

ومهما قيل في إرجاع هذا الطريد من الناحية الدينية، ومهما دار حوله من اختصام بين المذاهب، ومهما نقم الناس على عثمان خطوته تلك؛ فإن ذلك لا يعنيني في شيء، وإنما آخذ مسألة إرجاعه من الزاوية التي أجد صداها واضحًا في تقوية **تكتل اللوبي الأموي**، وما أسفر عنه من قوة مالية تمكنت بسرعة من بسط قوتها. الأمر الذي يدل على أن عودته لم تكن عطفًا على رحم، بل تجميعًا لقوى، وإن أقنع المخططون عثمان بهذه الحجة الرحمية. ومن هنا نعرف أن العطاء الواسع الذي دفعه له عثمان يؤكد هذا التجميع، وإلا لاكتفى بإرجاعه بدون تقويته ماليا.

ويدخل في هذا السياق قضية عثمان مع الحارث بن الحكم **(وقد ولّى عثمان الحارث بن الحكم سوق المدينة، فأسرف على الناس.. وسار سيرة لا تلائم الأمانة ولا التورع، وإنما تلائم الجشع والطمع وحب الاستكثار من المال. ثم لم يقف عثمان عند هذا الحد وإنما أعطى الحارث مالًا كثيرًا.. ثم اختص عثمان بمروان بن الحكم فأعطاه وحباه واتخذه لنفسه وزيرًا ومشيرًا؛ فدل هذا كله على أن عثمان لم يدع الحكم وبنيه إلى المدينة رقة لهم وعطفًا عليهم فحسب، وإنما دعاهم أيضا ليكونوا له عدةً وأعوانا)**[1].

---

(١) عثمان ص ١٨٥.

(٦)

ولم تبق السياسة المالية في أيام الخليفة عثمان على ما كانت عليه أيام أبي بكر ولا عمر ولا على ما ستكون عليه أيام عليّ، بل تميزت بإيثار الأقارب. وشراء الذمم والإكثار من العطاء لكبار الصحابة ليشتغلوا بالتجارة ولتسكيت المعارضة. وقد أعطى الزبير ٦٠٠ ألف، ففتح هذا شهية الزبير للقيام بعملية استثمارية ضخمة[١]. وأعطى لطلحة ٢٠٠ ألف[٢] من بيت مال المسلمين، وذات مرة استدان طلحة من الخليفة مبلغ خمسين ألفًا فلما تحصل له المبلغ أراد أن يعيده فقال هو لك معونة على مروءتك[٣] وما كان في وسع «أبي بكر» أو «عمر» أو «علي» أن يعفي قرضًا من أموال المسلمين. لكن مروان كان يستغل الخليفة الكريم الجواد في تشجيعه على هذا النهج، متفقًا بما عند الأمويين الذين عرفوا - باستثناء هشام - بالبذل والعطاء في سبيل مصالحهم.

وقد أثبتت هذه الوسيلة نجاحها، واستخدمها الأمويون عندما حكموا فأغرقوا بعض أبناء الصحابة بالمال والترف ليمتصوا حيويتهم السياسة ويصرفوهم عن الخلافة. وأصبحت مكة والمدينة - بتخطيط من دمشق - مسرحًا للهو والغناء والطرب.

والحق أن الأمويين وجدوا في عثمان ضالتهم؛ فقد كان كريمًا وصولًا للرحم، شديد الحياء، سمح الخلق، رقيق القلب، حسن الظن في الناس: **(فإذا اجتمعت كل هذه الخصال في شخصه، وأضيفت إليه خصال أخرى في عشيرته الأقربين هي الطمع والجشع والطموح الذي لا حدَّ له، والاستعداد للتسلط والغلبة كان خليقًا أن يعرض عثمان لما تعرض له من الشر)**[٤].

(١) يقول ابن سعد أن الزبير جعل يسأل عن خير المال ليستغله فدل على اتخاذ الدور في الأمصار والأقاليم (طه حسين: عثمان ص ٧٧).

(٢) طه حسين: عثمان ٤٧. وللمزيد من فهم سياسة عثمان أو من هم وراء عثمان اقرأ كتاب الفتنة الكبرى: عثمان.

(٣) نفسه ص ١٤٩.

(٤) نفسه ص ٢١٧.

ولو حافظ عثمان على سياسة عمر المالية مع ملاحظة التطور: **(لما ظهرت الأثرة، واستبق الناس إلى الغنى، وفضل بعضهم على بعض في منازلهم من الخلفاء. ورأى الخلفاء أن من حقهم أن يأخذوا من بيت المال ما شاءوا يؤثرون به أنفسهم، ويحبون به أحب الناس إليهم. وقد أنكر شيء من ذلك على عثمان نفسه رحمه الله: أعطى مروان بن الحكم مرة فأسرف، وبلغ ذلك عبد الرحمن ابن عوف فلم يقره، وإنما وثب فأخذ هذا المال من مروان وقسمه بين الفقراء في المدينة)**[1].

*

وهنا نصل إلى نقطة أخرى وهي تفهيم عثمان لحقوق الخليفة المالية. وهو فهم مخالف لما فهمه الخلفاء الثلاثة الآخرون. وقد لخص طه حسين رأيه عندما قال: **(يمكن أن تختصر سياسة عثمان المالية في أنه كان يرى أن للإمام الحق في أن يتصرف في الأموال العامة حسبما يرى أنه المصلحة، وأنه ما دام قد انقطع بحكم الخلافة لتدبير أمور المسلمين فله أن يأخذ من أموالهم ما يسعه ويسع أهله وذوي رحمه لا يرى بذلك بأسًا ولا جناحا)**[2].

وبهذه الحقوقية تصرف عثمان - أو من هم وراء عثمان - مع أمناء بيت المال؛ فاعتبروهم مجرد موظفين يؤمرون فيطيعون. ذات يوم أمر عثمان صاحب بيت المال أن يعطي أحد أقاربه مبلغًا استكثره **الأمين** فأبى فقال له عثمان: **«ما أنت إلا خازن لنا»** فقال صاحب بيت المال: **«ما كنت أرى أني خازن لك، وإنما خازنك أحد مواليك، لقد كنت أراني خازنًا للمسلمين»** ثم أقبل بمفاتيح بيت المال فعلقها على منبر النبي وجلس في داره[3] هكذا استقال «عبد الله بن الأرقم» صاحب بيت مال المسلمين من عمله[4].

وعلى نفس الطريقة سار عمال عثمان في بقية الأمصار، وقد واجه «عبدالله ابن مسعود» نفس الموقف الذي واجهه ابن الأرقم؛ فقد استقرض الوليد بن

---

(1) طه حسين: الشيخان ص 179 - 180.
(2) طه حسين: عثمان ص 190.
(3) نفسه ص 94.
(4) نفسه ص 194.

عقبة مالًا من بيت المسلمين فأقرضه إلى أجل مسمى، فلما حان الأجل التوى الوليد وماطل، وكتب يشكو ابن مسعود إلى عثمان - فكتب - أو كتب على لسان عثمان - إلى عبد الله بن مسعود: «**إنما أنت خازن لنا** فلا تعرض للوليد فيما أخذ من بيت المال». فغضب عبد الله بن مسعود وألقى مفاتيح بيت المال واستقال، ورجع إلى المدينة معارضًا شديد المعارضة فضُرب، وقطع عطاؤه وحظر عليه الخروج من المدينة حتى غازيًا في سبيل الله بحجة أنه - كما قال مروان لعثمان - قد أفسد عليه الكوفة فلا تدعه يفسد عليك الشام[1].

(١) عثمان ص ١٦٠ - ١٦١ و١٩٤.

(٧)

مهما يكن من شيء فإن سياسة الخليفة المالية والإدارية والسياسية أو سياسة من وراءه قد أفضت إلى شيء خطير للغاية وهو نشوء طبقة جديدة ترتب على وجودها خلق وضع لا يمكن تغييره بسهولة. ذلك أن عثمان رحمه الله **(اقترح أمرًا خطيرًا فرح الناس من أهل المدينة به حين سمعوه، وابتهجوا له ابتهاجًا عظيمًا، وظن هو أنه سيصلح بعض ما فسد، ويجمع بعض ما انتشر. لكنه أدى إلى النتائج العكسية لما أراد عثمان)**[١].

وعليه فقد أمر أن **ينقل إلى الناس فيئهم حيث أقاموا من بلاد العرب، فلا يقيم في الأمصار إلا من كان له في الإقامة أرب، ما عدا الجند بالطبع؛ فليس من إقامتهم في الأمصار بد، وقد دهش أهل المدينة حين سمعوا هذا الاقتراح من عثمان فقالوا له: كيف تنقل إلينا ما أفاء الله علينا من الأرض؟ قال عثمان - وهذا لب الاقتراح -: نبيعها ممن شاء بما كان له بالحجاز؛ ففرحوا وفتح الله عليهم به أمرًا لم يكن في حسابهم فافترقوا وقد فرجها الله عنهم به)**[٢].

ثم عمم الأمر على بلاد العرب كلها فأقام معظم الناس في بلادهم لم ينتقلوا عنها، **(فخف الضغط على الأقاليم وقلت هجرة الأعراب إليه، وسيحتاج هؤلاء الذين يشترون أرض الحجاز وبلاد العرب مكان أرض الأقاليم إلى كثير من الأيدي العاملة لاستصلاحها واستثمارها والقيام عليها فيكثر اجتلاب الرقيق والموالي إلى بلاد العرب. ويخف الضغط على الأقاليم من هؤلاء الأسارى الذين كانوا يطرءون على الأمصار في غير انقطاع)**[٣].

ترتب على ذلك أن كثر الغنى، وكثر الأغنياء؛ فتضخم مال طلحة حتى تمكن من شراء عامة أسهم خيبر، فلما فتح عثمان ذلك الباب باع طلحة كل ما كان يملك من أسهم خيبر لأهل الحجاز بما كانوا يملكون في العراق وباع هو

---

(١) عثمان ص ١٠٣.
(٢) نفسه ص ١٠٣.
(٣) نفسه ص ٣٠٤.

نفسه أرضًا كان يملكها في العراق بأرض كان هو يملكها بالحجاز؛ فنشأت بسبب ذلك الملكيات الضخمة في العراق وغيره من الأقاليم. وبهذه السياسة انتفع: (**أصحاب الأموال الضخمة الذين كانوا يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون؛ فاشترى طلحة واشترى الزبير واشترى مروان بن الحكم، وكثر النشاط المالي في ذلك العام من بيع وشراء واقتراض واستبدال ومضاربة.. ووجدت الاقطاعات الكبيرة الضخمة والضياع الواسعة العريضة من جهة وقام فيها العاملون من الرقيق والموالي والأحرار من جهة أخرى؛ فظهرت في الإسلام طبقة جديدة من الناس هي طبقة البلوتقراطية التي تمتاز إلى أرستقراطيتها التي تأتيها من المولد بكثرة المال وضخامة الثراء وكثرة الأتباع**)[١].

وقد اشترك الخليفة «عثمان» نفسه في هذه التجارة، وكان شريكه في ذلك «طلحة» وكانت بينهما مبايعات: يبيع «طلحة» ويشتري «عثمان» في الحجاز، ويبيع «عثمان» ويشتري «طلحة» في العراق[٢].

بسبب هذه السياسة المالية نشأ في الحجاز - مهبط الوحي ومنبع الخلافة - مجتمع يقوم على الاكناز حيث أصبح الفائض المكنز قوة بيد النبلاء الجدد يوظّف توظيفًا جيدًا في خدمة اللوبي الأموي، ويسهل مهمته ويعبد له الطريق ويزيل كل تعويق.

ونتيجة لسياسة الاكناز نشأت في الحجاز نتيجة الفراغ المتولد من الغنى واستجلاب الرقيق - ما سماه «طه حسين» (**بالأرستقراطية الفارغة التي لا تعمل شيئًا وإنما يعمل لها ما جلبت من الرقيق**)[٣] وبسبب ذلك الرفاه مال الناس إلى الدعة والترف، ونشأ وضع طبقي جديد صرفهم عن الخلافة وشغلهم بالمال والقيان والخلاعة والمجون. ومن ناحية ثانية وجد مجتمع فقير لا يملك لنفسه شيئا. وهكذا وجدت فوارق بين الطبقات وانقسم المجتمع بين غنى فاحش، وفقر مدقع نتيجة اكناز الفائض وعدم تحويله إلى سيولة تسري في قنوات

---

(١) طه حسين: عثمان ص ١٠٥.
(٢) نفسه ص ١٠٤.
(٣) نفسه ص ١٠٥.

المجتمع فتورق كل حقوله. لكن الاكتناز أمكن السيطرة عليه وأمكن تصريفه في حقول معينة.

وأغلب الظن أن المسلمين لم يتبينوا هذه الحالة الخطرة في البداية، ولم يحسوا بآثارها إلا بعد قليل. لقد حدث للمسلمين: **(في صدر الإسلام ما حدث في آخر الجمهورية الرومانية من هذه «اللاتيفونديا» التي أضاعت الجمهورية فاللاتيفونديا التي أضاعت الجمهورية الرومانية هي بعينها التي أضاعت الخلافة الإسلامية. ملكت قلة قليلة من الرومانيين أرض إيطاليا فانقطع الناس إليها وأصبحوا أحزابًا وشيعا. وملكت فئة قليلة من المسلمين أرض الأقاليم فانقطع الناس إليها وانقسموا بينها شيعًا وأحزابا)**[١].

وهكذا أفضت الخطة المالية - الذي اشترك فيها الخليفة برغبته، أو برغبة مستشاره، وفرح بها بعض كبار الصحابة - إلى تغيير سياسي نشأت بموجبه طبقة غنية مسرفة في الغنى، وطبقة فقيرة مسرفة في الفقر. وبحصول هذا التبدل الاجتماعي وفي ظل إخلال عام في إنفاق الأموال العامة في غير حقها وسيادة المكنزين وطغيانهم تراكم الاستياء لينفجر موجهًا حممه صوب الخليفة الشيخ الواهن فأخذ منها غرمها كله، بينما أخذت بطانته غنمها كله. لقد وجد نظام طبقات، سيقف على رأسه الخليفة - القيصر مستأثرًا بالمال العام - عما قريب.

---

(١) عثمان ص ١٠٩.

(٨)

وانتهت نظرة عثمان إلى الخلافة نفسها إلى نتيجة مغايرة لنظرة أبي بكر وعمر وعلي. فقد صور لعثمان أن الخلافة ثوب ألبسه الله فلا يحق للأمة أن تخلعه عنه، ما دام الله هو الذي أعطاه[١]. ولا شك أن «اللوبي الأموي» المتأثر بالقيصرية قد أدخل في ذهنه هذه القضية، وإلا فمن أين جاءت لعثمان هذه الفكرة وهو يعلم يقينًا أن المسلمين هم الذين اختاروه، ويعلم يقينًا أنه ليس عنده نص من رسول الله حتى يدعي تلك الدعوى، ويعلم يقينًا أن الذي أعطاه شيئًا يقدر أن ينزعه عنه. وهو يعلم أنه قد رضي باختيارهم له، فلماذا لا يرضى بخلعهم له. وهو يعلم أن أبا بكر وعمر يعلمان بأن من حق الأمة عزلهما، وهما قد رضيا بذلك عند بيعتهما، وأكدا ذلك في خطبتيهما مصرحين من على المنبر بأن من حق الأمة عدم طاعتهما إذا أخلا بالشروط المتعاهد عليها. وكان عثمان قد تعهد أيضًا كتعهدهما. بل إن عمر كان يرى قتل الحاكم الظالم، وليس فقط عزله ليكون لمن وراءه عبرة[٢]. وهنا تسقط كل دعاوى السنية في الصبر على الظلمة وتحريم الخروج عليهم، فها هو الإمام الذي يتغنون بأعماله ويرتلونها ترتيلًا يرى ما لم يريدوا أن يروه.

كان عثمان نفسه يدرك كصحابي جليل كل ذلك. ولكنه وقع ضحية تلبيس بطانته الوالمة. وأوقع فقهاء السلطة معهم في هذا اللبس والتلبيس الجم الغفير.

وهنا تبح أصوات فقهاء السلطة في **تحريم** تنازل الخليفة عن الخلافة. بيد أنهم سيواجهون موقفًا آخر تبح أصواتهم فيه مرة أخرى **بتحليل** تنازل الخليفة عن الخلافة عندما تنازل «الحسن بن علي» لـ «معاوية» فهذا التنازل أصبح مباحًا شرعًا بحجة أنه أوقف الدم بين المسلمين، بينما كان تنازل عثمان محرَّمًا، مع أنه سيمنع إراقة دم المسلمين بكل تأكيد فلو تنازل عثمان لما سفكت قطرة دم.

---

(١) من هنا اعتقد أن أمين بيت المال خازنًا عنده، وليس عند المسلمين.

(٢) قال ابن الأثير في حديث طويل أن عمر قال: **(لن يعجز الناس أن يولوا رجلًا منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه. فقال طلحة: وما عليك لو قلت: وإن تعوج عزلوه؟ قال: لا، القتل أنكل لمن بعده)** ابن الأثير: الكامل ٣: ٦٠.

وهنا يجد فقهاء السلطة أنفسهم في موقف حرج؛ لقد أصبح تنازل «الحسن» «لمعاوية» - الذي لم يكن يحمل فضل أي واحد من المهاجرين والأنصار، ولا ممن سوف يختاره المهاجرون والأنصار - **مباحًا**، بينما كان تنازل عثمان مع أن الذي سيخلفه واحد من كبار الصحابة **محرّما**.

ولما قدر «الحسن» - وكان تقديره خاطئًا - أن معاوية سيغلب في النهاية، اختزل الطريق وتنازل له بكل سهولة، ليقي المسلمين المزيد من الدم، وليضمن وحدتهم مع يقينه أن معاوية لا يستحق الخلافة، وليس من مدرستها؛ فهلل له فقهاء السلطة، ولكن عثمان لم يتنازل مع أن تنازله كان سيقي المسلمين بالفعل شرور الانقلاب على النظام السياسي كله، وسيمنع ضياع الحقوق السياسية، وسيخلفه واحد من مدرسة النبوة، لكن يبدو أن التأثير الأموي على الخليفة واضح في هذه القضية. فهلل فقهاء السلطة لعدم تنازله.

لا ننس أن «بني أمية» كانوا على اطلاع - بشكل ما - على حكم قيصر، نظرًا لبقائهم في دمشق فترة طويلة قبل الإسلام وبعده. وربما كان لعمرو بن العاص أثر في ذلك كأثر الأمويين. فهو قد عرف مصر قبل الإسلام وكان مطلعًا على شؤونها، ولهذا السبب اختاره الخليفة «عمر» قائدًا لحملة مصر. فلا يستبعد أن يكون ملمًّا بشؤون الحكم القيصيري في مصر. وهذا ما يفسر لنا وقوفه مع **الخليفة - القيصر** معاوية، في صراعه ضد الخليفة المُنتخب.

وقد رأينا في أبحاثنا السابقة أن الخليفتين كانا إذا استجد أمر، ولم يجدا فيه حلًّا قرآنيًّا أو نبويًّا جمعا المسلمين للتداول، ثم يؤخذ القرار بالأكثرية. ويخيل إلي أن رفض عثمان للتنازل عن الخلافة قد خالف رأي الأكثرية الموجودة في المدينة، وساهم في تنمية الحق الإلّهي لخليفة المعارضة، أو لملك الحكم.

وهكذا تمثلت فكرة الحق الإلّهي في القميص الإلّهي. وظهرت لأول مرة أسنان الدولة الدينية لتطحن بعد قليل نظام الأمة بدون رحمة.

إن قميص الخلافة هذا هو نفس القميص الذي رفعه معاوية على المنابر ليحرض الناس على الانتقام للخليفة الذي رفض أن يخلع قميصه. وهو نفس

قميص المصاحف التي رفعها معاوية على رؤوس الرماح في صفين عندما سمع صهيل خيل النخع وهي تقترب من خيمته. إن هذا القميص سيتحول شعارًا مدويًا للخلافة الإلهية عندما يعلن معاوية وعليه قميص الفتنة: (**أنه خليفة الله في الأرض، وأن مال الله ماله يصنع به ما يشاء ويضعه حيث أحب. وقد حارب عليًا - رحمه الله - بالمال؛ فكان يشتري بعض أصحابه بالجوائز الضخمة**)[١].
عندئذ فقط قامت الإمبراطورية.

---

(١) طه حسين: الشيخان ص ١٨٠.

(٩)

وهنا نسأل لماذا لم يتحرك بقية المرشحين الخمسة لإيقاف ذلك العبث كله؟

الحقيقة أن «الزبير» أو «الطلحة» كانا قد انصرفا إلى الحياة التجارية والتهيا بها، ولم نعد نسمع لهما صوتًا إلا عندما اشتعلت الفتنة. وأما «عبد الرحمن بن عوف» فقد ندم كما قيل في اختياره لعثمان وأقام في داره يصرف أمواله وتجارته[١]. وكان ينصح لعثمان ما وجد لذلك سبيلا. ثم قاطعه فلا يزوره ولا يكلمه[٢]، حتى توفي في أيام عثمان. ويقول الرواة أنه كان أول من اجترأ على «عثمان» عندما وصل بعض السعاة بإبل للصدقة فوهبها «عثمان» لبعض أهل الحكم؛ فلما سمع «عبد الرحمن» دعا بعض الصحابة وأرسلهم فاستردوا الإبل وقسمها في الناس وعثمان في الدار لم ينكر ذلك[٣]. وأما «سعد بن أبي وقاص» فلم يعد يسمع له ذكر في كل الأحداث الماضية. لقد انطوى على نفسه، وعاش كالذاهل بين الناس.

ولم يبق من أولئك الخمسة في الساحة سوى «علي» وحده يناضل بالرأي والنصيحة والتهديد، وهو وحده الذي لم يكتسب مالًا، ولا اتخذ ضياعًا، ولا عمَّر دارًا لا في المدينة ولا في الأقاليم الأخرى، مكتفيًا بدخل محدود تدره عليه ضيعة أو ضيعتان[٤]. ولقد كان عليًا - كما يقول طه حسين - هو زعيم المعارضة أثناء عهدي «أبو بكر» و«عمر» **(لكن الشيخين لم يأتيا ما يدعو إلى النقد الرفيق فضلًا عن النقد الشديد، فلم تظهر معارضة علي لهما... فلما استخلف عثمان اشتدت معارضة علي شيئًا ما أثناء الشورى، ثم ثاب إلى سيرته مع الشيخين فنصح وأشار وسمع وأطاع، ولكن سياسة عثمان دفعته إلى شيء**

---

(١) الشيخان ص ٤٧.

(٢) نفسه ص ١٤١. يبدو أن معاوية ومروان بعد وصولهما إلى مراكز القوة استغنيا عن بعض الدمى التي كانا يحركانها من بعد؟

(٣) نفسه ص ٢٠١.

(٤) نفسه ص ٤٧.

من الشدة في المعارضة، فهو لم ير ما رآه عثمان من العفو عن عبيد الله بن عمر. ثم لم تلبث الحوادث أن دفعته إلى معارضة جعلت شدتها تزداد شيئًا فشيئًا ولكنها على كل حال لم تخرج قط عن طور المعارضة الرشيدة التي تلين وتعنف)[١].

وكان «علي» يوجه عثمان بالرأي الصائب وينصحه ويشفق عليه ويطيعه لكنه عندما يجد الأمر خطيرًا فإنه يقف أمامه بعنف تجنبًا للفتنة. ففي ذات يوم أعلن «عثمان» - أو دُفع عثمان ليعلن - في غير تحفظ أنه سيأخذ من هذا المال حاجته وإن رغمت أنوف الكارهين لذلك. هنا وقف أمامه «علي» بحزم وقال له: إذن تمنع من ذلك[٢]. ولما تعاطف «عمار» مع «أبي ذر» ظن «عثمان» أن «عمار» يلومه على نفي «أبي ذر» فغضب عليه، وأمره أن يذهب هو إلى «الربذة» أيضًا، وبينما هو يتهيأ للذهاب غضبت «بنو مخزوم» **(وغضب علي وأقبل على عثمان فلامه في نفي أبي ذر، وطلب منه أن يكف عن عمار، وتلاحى الرجلان حتى قال عثمان لعلي: ما أنت بأفضل من عمار وما أنت أقل استحقاقًا للنفي منه، فقال علي متحديًا: رم ذلك إن شئت. وقام المهاجرون إلى عثمان فلاموه وقالوا: كلما غضبت على رجل نفيته فإن هذا أمر لا يسوغ. فكف عثمان عن عمار وعن علي)**[٣].

ولا حاجة بنا إلى الحديث عن معارضة «أبي ذر» و«عمار» و«عبد الله بن مسعود» ومجموعة من الصحابة، فهي معروفة، لكن الذي نحب أن نشير إليه هو أن هذه المعارضة لم تكن ترى أن تصرفات الخليفة قد وصلت إلى مرحلة عدم العودة. كانوا يدركون أن بني أمية يدفعون بالأمور أن تصل إلى حافة المواجهة فيشفقون من الفتنة، ويعملون على تهدئة الأحداث، فيسعى اللوبي الأموي إلى إشعالها من جديد. لقد كان صراعًا محتدمًا بين صحابة لا يريدون الفتنة، وبين أمويين يسعون إلى الفتنة سعيًا ليصلوا من خلالها - بعد أن ملكوا أمر الولايات - إلى الملك العام. ومن المؤكد أنه ليس هناك مستفيد واحد من مصرع الخليفة

---

(١) طه حسين: عثمان ص ١٥٥.
(٢) نفسه ص ١٥٥.
(٣) نفسه ص ١٦٥.

سوى الأمويين.

مأساة الخليفة هو أن حاشيته كانوا من أمثال مروان بن الحكم الرجل الثاني، ومعاوية والي الشام وعبد الله بن سعد بن أبي سرح والي مصر وعبد الله ابن عامر والي البصرة وسعيد بن العاص والي الكوفة، وأنه لم يحط نفسه بكبار الصحابة كما فعل الشيخ من قبله[١].

وإنه لمن الأسى المرير والحزن البالغ أن نرى الصحابي الجليل صاحب جيش العسرة و«ذي النورين» لا يجد حاشية إلا من المؤلفة قلوبهم، ولا يجد نصيرًا إلا من الطلقاء. قد أعرض عن إخوانه ورفاق دربه وصرف وجهه عن نصرة المدينة وانتظر نصرة دمشق.

(١) عندما اشتدت الثورة على عثمان عقد مؤتمرًا خاصًا مكونًا من معاوية والي الشام وعبد الله بن سعد بن أبي سرح والي مصر وعبد الله بن عامر والي البصرة وسعيد بن العاص والي الكوفة للمشاورة في أمرها وأمره وقال لهم: إن لكل إمام وزراء وأنتم وزرائي (عثمان ص ٢٠٧) ولعل التأثير القيصري - الكسروي قد سرب إلى الخلافة عبر عثمان من طريق هؤلاء الذين يحمون مناطق كانت بالأمس من أراضي القسطنطينية أو المدائن وينعكس أثر ذلك في الإجراءات الإدارية والمالية التي كانت تنفذ باسم عثمان.

(١٠)

والحق أن بطانة «عثمان» تتحمل وزر ذلك كله، فهي التي ساقته في هذا الاتجاه، وهو شيخ كبير السن ذو طبع رقيق، وقع - لسوء حظه - في قبضة رجال همهم المال والسلطة والمكر، فمنعوه من الإصلاح وحالوا بينه وبين كبار الصحابة واستكلبوا على إبقاء الأمور على ما هي عليه. وآية ذلك أن الخليفة لما عرف استياء الناس من إباحة الحمى لإبل الصدقة ولإبله وخيله وإبل وخيل بني أمية فقط ومنع الناس عنه عاد عن أمره واستغفر الله[١]. كما أن الحوار والمواقف التي صاحبت الثورة على عثمان ترينا طهر وسذاجة وضعف الخليفة وتردده في إقفال باب الفتنة، وبنفس القدر شراسة وفساد وتصميم مستشاريه على إبقاء باب الشر مفتوحا. وفي إحدى تلك الوقائع سفر «علي» و«محمد بن سلمة» بين «عثمان» وبين الثوار بعد أن أعطى على نفسه عهدًا ليبلغن بالناس ما يرضون؛ فوصل منهم وفد إلى «عثمان» فأكد لهم العهد ثم خرج فخطب الناس **(وأعطى التوبة واستغفر الله وبكى، وبكى الناس)** وقال في آخر خطبته: **(«إذا نزلت فليأتني خياركم فلا ترفع إلي ظلامة إلا كشفتها»، ولكنه لم يكد يعود إلى داره حتى حوله مروان عمَّا وعد به وخرج فرد الناس عن الدار ردًّا عنيفا)**[٢].

وقد تكررت المواقف التي يعود فيها الخليفة عن الخطأ، وتكرر صرف مروان الخليفة عما عاد عنه، فكان عثمان يدرك أن الثوار لم يخلعوا طاعة ولكنهم كانوا يطالبون بعزل الولاة الظلمة، وكان عثمان يستجيب لهم فيعود «مروان» فيصرفه. ولما قرأ عثمان رسالة الأشتر بإبعاد **(وليدك وسعيدك ومن يدعوك إليه الهوى من أهل بيتك)** قال: **اللهم إني تائب** وكتب إلى أبي موسى الأشعري وحذيفة: **(أنتما لأهل الكوفة رضا ولنا ثقة فتوليا أمرهم)**[٣] ومع ذلك فكان مروان يتدخل فيغير توجه الخليفة الطيب القلب. سفر العباس بينهما ذات

---

(١) طه حسين: عثمان ص ١٨٠ - ١٨١. هناك قول آخر وهو أنه حماه لإبل الصدقة فقط، وفي كلا الحالتين فالمنع مخالف للشريعة حيث أن الله قد أباح الهواء والماء والكلأ للناس جميعًا.

(٢) نفسه ص ٢٠٨.

(٣) نفسه ص ١٣٠.

يوم نتيجة شكوى من عثمان فلما قرب بينهما (**دخل عليه مروان فأزاله عن رأيه**)[١]، قال ابن عباس راوي الخبر:

(**فما لبثنا أن جاء رسول عثمان بالرجوع إليه. فلما رجع قال يا خال أحب أن تؤخر النظر في الأمر الذي ألقيت إليك حتى أرى من رأيي؛ فخرج أبي من عنده ثم التفت إلي فقال: يا بني ليس إلى هذا الرجل من أمره شيئًا**)[٢].

لقد خرج الأمر من يده تمامًا كما يبدو.

هذه المواقف المتناقضة بين الخليفة ومستشاريه أدت إلى أن تصاب الإدارة بخلل كبير، وأن تكون هشيمًا للثورة التي تتولد، والتي لم يعد بد من انفجارها.

وفي ظل «عثمان» - أو قل مستشاري عثمان - تحكمت قرابته في الأمور، فكان هذا التحكم بداية لمفهوم جديد سيطرح نفسه بقوة هو حق القرابة في الحكم، وهو ما سوف نواجه من الآن فصاعدا.

الذي يهمنا هنا هو أن اللوبي الأموي هو الذي أفسد بين «علي» - وهو لا يخاف شيئًا مثلما يخافونه - وبين عثمان.. وهو الذي ألهى «سعد بن أبي وقاص» و«الزبير» و«طلحة» بالمال الوفير، وحيد «عبد الرحمن بن عوف»، لكنه يعرف يقينًا أنه غير قادر على «علي»؛ فعلي لا يهمه المال ولا الضياع، ولا شيء يغريه من الوسائل التي بيد اللوبي فكان هم الأمويين ألاّ يحصل التقارب بين الخليفة وزعيم المعارضة حتى لا يفسد التقارب على اللوبي خططه. وقد ثبت أنه لما حدثت محاولات التقريب بين الخليفة وزعيم المعارضة عمد «اللوبي» إلى تخريب أي لقاء بينهما. قال عثمان للعباس: «إن عليًا لو شاء لم يكن أحد عندي إلا دونه ولكنه أبى إلا رأيه». وهذه هي المشكلة التي يخوفه بها مروان وزمرته.

وذات يوم والثورة محتدمة خرج عثمان إلى الجامع وخطب واعتذر إلى الثوار وبكى وأبكى وندم واستغفر وتاب وعاد إلى بيته. وذهب الناس إليه حسب طلبه، وهنا نترك الباقوري يصف لنا تلك اللحظة الرهيبة فيقول:

---

(١) عثمان ص ١٥٧.

(٢) نفسه ص ١٥٧.

(كانت الخطة الشيطانية ترتبط بمروان بن الحكم بن العاص أن يقوم خطيبًا في الناس على شدة طيشه وذرب لسانه وسوء أدبه، فخرج إليهم وقد ركب بعضهم بعضًا من شدة الزحام، ثم قال لهم: «ما شأنكم؟ لقد اجتمعتم كأنكم جئتم للنهب والسلب، ألا شاهت الوجوه. أتريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا؟.. ارجعوا إلى منازلكم فإنا غير مغلوبين على ما في أيدينا» فرجع الناس خائبين يشتمون عثمان ومروان. وانتهز سفلة القوم الفرصة فدخلوا على عثمان وقتلوه)[1].

واستشهد عثمان. وكان استشهاده هو الخطوة الأخيرة لوصول اللوبي إلى الحكم وسط خليط عاصف من المشاعر والنوازع والرغبات بحيث لم يعد للعقل دور قائد.

من هذا العرض يتضح أن الثورة على «عثمان» لم تكن ضد **المنهج**، بل كانت - وإن بطريقة خاطئة - **محاولة لحفظ منهج الأمة وتصحيح الخطأ**، ومحاولة منع وصول أمثال معاوية إلى الحكم. وممن يذهب هذا الرأي المصلح الكبير «عبد الرحمن الكواكبي» فقد نقل عنه د. محمد عمارة في كتابه «عبد الرحمن الكواكبي - شهيد الحرية ومجدد الإسلام» قوله:

(إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها كما جرى في صدر الإسلام فيما نقم على عثمان بن عفان رضي الله عنه)[2].

كذلك الشيخ العلايلي الذي يقول:

(من الإنصاف والخير أن نذكر أن الجمهور الذي ثار على سوء الحكم في عهد عثمان لم يكن أرعن في ثورته. فقد اتصل بأولياء الأمر والسلطة، وطالب بواسطة ممثليه مرارًا وتكرارًا ولكن مطاليبه في كل مرة كانت تبوء بالفشل. فلا بدع أن هب الشعب هبته الغضبى وتركزت الثورة الانتقامية في رأسه.. هبطت

---

(١) علي إمام الأئمة ص ٩٦ - ٩٧. وقد روى هذه الخطبة الإمام أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي ص ١٦٧. الطبعة الأولى ١٩٨٤. دار المستقبل العربي.

وفود الأمصار المدينة مرة أخرى. بل مرات كثيرة.. وهي ملأى بالرجاء.. وكانت ترجع.. بوعود معسولة ولكن لا تلبث تستحيل إلى صدى يأس فيه غرور السراب)[1].

من الجلي أنهم ما نقموا من عثمان - أو بطانة عثمان على الأصح - إلا أنها غيرت منهج الخلافة، ولم تطورها. ولو كان هناك تطوير لرحبت الأمة به كما رحبت بإجراءات عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز. فالخطأ ليس في الثورة عليه وإنما في الأسباب التي أدت إلى الثورة، والأسباب إخراج أموي يتحمل جريرته «مروان» و«معاوية».

وإذن فالثورة شيء واستغلال دم «عثمان» شيء آخر. وكان دم الخليفة - وليست الثورة - هو الثغرة التي نفذ منها «معاوية» للوصول إلى الدولة الفردية الإمبراطورية لجز نظام الأمة. ومهما اختلف الناس حول هذه النقطة فهم متفقون على أن استغلال **دم «عثمان» هو الذي سهل له الوصول إلى الدولة، ولولاه لما حصل ذلك المنعطف الكبير والخطير.**

ولا ننسى أن الثورة قد شُوِّهت وبولغ في تشويهها لا لقصد تبرير جريرة «معاوية» في خروجه على نظام الأمة فحسب ولكن بقصد **تفظيع** الخروج على الحاكم الظالم كمقدمة لتحريم الثورة عليه أيضا؛ إذ ليس في الإمكان تاريخيًا إلغاء استغلال **دم عثمان** من تقييم الموقف السياسي لتحريم الخروج على الظالم. ومن ثم وجب التفريق بين **صواب** الثورة على الانحرافات **وخطأ** قتل الخليفة، وينبغي النظر إليهما على أنهما شيئان مختلفان، حتى لا تهدر القيمة العظيمة للثورة، ولا تضيع إيجابيات عثمان، لكن الدولة الفردية تعمدت طمس الحد الفاصل بينهما وصيرتهما قضية واحدة.

وهنا نصل إلى نقطة أخرى يحسن الوقوف عندها. ذلك أن وصول عثمان نفسه إلى الحكم قد كان بفعل تأثير اللوبي الأموي قبل أن يتمكن من استكمال قوته، ثم أسهم هذا اللوبي في خلق مجتمع مالي جديد قائم على الاستئثار، بعيد عن الإيثار، خالقين بذلك مجتمعًا لا يقوم على العدالة الاجتماعية، وإنما

---

(1) نقلًا عن نهج البلاغة ص ١٢٩.

على الملكيات الكبيرة، والإقطاعيات الواسعة، وقد استغلوا ذلك كله لصالح خططهم السياسية في أيام عثمان، ثم استغلوا دم عثمان كنتيجة دانية القطوف. وعليه فكانت الثورة في الحقيقة هي ضد تلك الإجراءات وليس ضد عثمان تحديدا.

*

وفي اللحظات الحرجة لم يجدوا لمروان أثرا. لقد انسل من البيت تاركًا الخليفة المسن يواجه مصيره منفردا. لم نعد نسمع له ذكرًا حتى أمنه الإمام علي فخرج إلى مكة خائفًا يتآمر. وقبل أن يغادر المدينة كانت زوج الخليفة الشهيد قد أرسلت بقميص عثمان الذي استشهد فيه ملطخًا بدمه الزكي مع النعمان بن بشير الأنصاري - وكان والد النعمان هذا هو الذي شق وحدة الأنصار يوم السقيفة لصالح أبي بكر حسدًا لسعد بن عبادة[1] - إلى الشام لتبدأ من ثم لعبة قميص عثمان الدامية منطلقة من مسجد بني أمية ملطخة بالدم ممزقة الإهاب إلى اليوم، وسترفع المصاحف مرة أخرى لتعلن تمزيق نظام المدينة نهائيًا وتذرى على سفوح صفين.

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٢: ٣٣٠. ولم يشر ابن الأثير إلى أن مروان هو الذي أرسل النعمان ولكني أعتقد ذلك، لان ارتباط بشير بالبيت الأموي وخدماته تدل على ارتباط قديم. (الكامل ٣: ١٩٢).

الفصل الرّابع

عليّ

ذروة الطريق

الشهداء الثلاثة: الخليفة، والخلافة، والمحاولة

في العدل سعة ومن ضاق عنه العدل فالجور عنه اضيق

علي بن أبي طالب

(١)

انتخبت الأمة «عليًا» أميرًا للمؤمنين انتخابًا مباشرًا. أي بدون ترشيح من غيره، وبدون مسعى منه ولا رغبة له في الخلافة، وليست قريش هي التي رشحته، فالناس هم الذين اختاروه برضى منهم من بين الأربعة الباقين من مجلس المرشحين القديم[١].

روى الإمام محمد بن إسماعيل الأمير عن الحافظ السيوطي عن محمد بن الحنفية في الجامع الكبير:

(لما قتل عثمان استخفى علي في دار لأبي عمرو بن محصن الأنصاري؛ فاجتمع الناس فدخلوا عليه الدار فتداكوا على يده ليبايعوه.. وقالوا نبايعك.

---

(١) أخالف الدكتور حسين مؤنس في أن أبا بكر هو الوحيد الذي انتخب انتخابًا حرًا في اجتماع علني مفتوح حضره من شاء من المسلمين (دستور أمة الإسلام ص ٩٣) فبيعة أبي بكر كانت لا تخلو من نقص باعتبارها التجربة الأولى، وباعتبار أنه لم يحضر من كبار المهاجرين سوى ثلاثة أنفار. وهو النقص الذي عبر عنه الخليفة عمر بأنها كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها.

قال: لا حاجة لي في ذلك، عليكم بطلحة والزبير. قالوا: فانطلق معنا؛ فخرج علي عليه السلام وأنا معه وجماعة من الناس حتى أتينا طلحة بين عبيد الله فقال: إن الناس قد اجتمعوا إلي ليبايعوني ولا حاجة لي في بيعتهم فابسط يدك أبايعك. . فقال طلحة أنت أولى مني لسابقتك وقرابتك من رسول الله ﷺ، وقد اجتمع لك من هذا من تفرق عني. فقال له علي عليه السلام»: أخاف أن تنكث بيعتي وتغدرني. فقال لا تخف ذلك فوالله لا ترى من قبلي شيئا أبدًا تكرهه، فقال والله عليك بذلك كفيل؟ قال والله علي كفيل)[1].

ثم روى أن عليًا ذهب إلى الزبير وعرض عليه بيعته فرد عليه بما رد طلحة. فأنت ترى من هذا أن عليًا لم يسع إلى الخلافة بل عرضها على الزبير وعلى طلحة[2].

وأنت ترى أيضًا أنه لأول مرة مارس المسلمون الموجودون في المدينة قرارهم الانتخابي باختيار إمامهم بدون ترشيح من أحد، بل اندفع الناس نحوه اندفاعا. وكان هو غير راغب فيها لعلمه بأنه سيحمل الناس على الحق حملًا، ولذا ناشدهم أن يتركوه ويلتمسوا غيره، وسيكون لهم مستشارًا ناصحًا،: **(دعوني والتمسوا غيري. . واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب. وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. أنا لكم وزيرًا خير لكم مني أميرا)**[3].

فلم يقبلوا طلبه، وألزموه بها إلزامًا، فقبل، ولكنه اشترط البيعة في المسجد. وروى ابن الأمير عن الحافظ السيوطي أن الناس قالوا له بعد حديثه السابق **(والله ما نحن فاعليه أبدًا حتى نبايعك وتداكوا على يده، فلما رأى ذلك قال إن بيعتي لا تكون في خلوة، لا تكون إلا في المسجد ظاهرة، وأمر مناديًا ينادي المسجد المسجد وخرج الناس معه)**[4].

كانت بيعة الإمام إذن مخالفة لما قبلها، ولعل أهم ما تميزت به أنها

---

(١) الروضة الندية ص ٨٢.
(٢) مما يثبت ألا نص على خليفة بالخلافة وأن الأمر يعود إلى المسلمين.
(٣) نهج البلاغة ص ٢٣٣.
(٤) الروضة الندية ص ٨٢.

جعلت أمر البيعة إلى الناس جميعًا مباشرة، أو ما يسمى اليوم بالديمقراطية المباشرة. متجاوزة الأشكال الأولى التي كانت تتم بتأثير قريش، وبتوجيه قريش، وبترشيح من قريش، وبإمام من قريش. أما اليوم فإن الحاضرين في المدينة - وهم من كل الأقطار الإسلامية - قد انتخبوا الإمام الجديد. وهنا يبلغ النظام الانتخابي في نظام الأمة عبر سلسلة من التطور ذروة صعوده، فمن انتخاب غير كامل إلى ترشيح لفرد واحد، إلى ترشيح لستة أشخاص والآن ها هم المسلمون ينتخبون إمامهم مباشرة على حسب قناعتهم. يقول الإمام أبو زهرة:

(وقد جاءت البيعة من كل البلاد ما عدا الشام، **وكان على معاوية أن يخضع لمصلحة الإسلام ورأي الكثرة الكبرى، ومكانة علي - رضي الله عنه - فقد كان إمام المسلمين في ذلك الوقت غير منازع، أو - كما يعبر بلغة العصر - كان رجل الساعة، ولكن تحركت المطامع نحو الملك والعصبية العربية والإحن الجاهلية**)[1].

وباستثناء معاوية في الشام كان الإجماع منعقدًا على بيعته. ولا ينقص من الإجماع موقف بعض الصحابة الذين لم يبايعوا على قول[2]، كما لم ينقص من الإجماع على أبي بكر موقف سعد بن عبادة وأتباعه.

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٨٧.

(٢) والذي أعتقده صوابًا أن هؤلاء المخلفين لم يتخلفوا عن البيعة بل عن النصرة. حتى أن أبا بكر بن العربي على شديد تحمسه للدفاع عن معاوية وابنه يزيد وتبريء قتل الحسين ليزيد أثبت المبايعة (أما بيعته فلم يتخلف عنها، وأما نصرته فتخلف عنها قوم) (ص ١٥٠. العواصم من القواصم تأليف أبي بكر بن العربي المالكي. المكتب السلفي لتحقيق التراث بإشراف د. محمد جميل غازي. دار الجيل. بيروت. الطبعة الثالثة ١٤١٤/ ١٩٩٤.

(٢)

لم يتمثل نظام الأمة بعد صحيفة المدينة كما تمثل في عهدين كتبهما الإمام علي إلى محمد بن أبي بكر[١] وإلى الأشتر النخعي[٢] واليَيْه على مصر، بيد أن عهده إلى الأشتر أوفى وأشمل. وفيه توضحت معالم نظام الأمة السياسي والإداري والاجتماعي والاقتصادي كما لم تتوضح من قبل. ومن ثم فعلينا الوقوف مع العهد العظيم نستجلي طبيعة مبادئه الجليلة في رفقة أمير المؤمنين.

فما في هذا العهد العظيم؟

• بدايةً وضع الإمام في «عهده العظيم» برنامجًا للوالي عليه أن يتبعه، فأعلمه أنه تحت هيمنة قوة عليا تراقبه وترعى سلوكه، فلا يغتر بقوته البشرية، وعليه أن يمعن تأملًا فيها دائمًا، ودعاه إلى تقوى الله، ليكسر نفسه من الشهوات بالتواضع وعدم الغرور، وإذا ما أحس في نفسه بشيء منه فلينظر إلى ملك الله فإنه (**يطامن إليك من طماحك ويكف عنك من غربك ويفيء إليك بما غرب عنك من عقلك**).

• وإدراكًا منه عليه السلام لما تجلبه الولاية للوالي من الكبرياء، وما قد يجره العنف إليه، فعلى الوالي أن يكون برًّا رحيمًا لا جبارًا عنيدًا فخاطبه مباشرة: (**أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم**) وطلب منه العدل من نفسه: (**أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك فإنك إلا تفعل تظلم**) وعلى الوالي ألا يكون (**بخيلًا يعدل بك عن الفضل ويعدك ولا جبانًا يضعفك عن الأمور ولا حريصًا يزين لك الشره بالجور**) وبدون هذه الشروط فإن الحاكم لا يستطيع أن يجري الأمور مجرى العدل ما لم يتحرر من أغلال الهوى، وتأثير الأقارب والأهل، وأن يكون محكومًا بقوة تراقبه.

• وانطلاقًا من أن الله هو رب العالمين جميعًا باختلاف ألوانهم وألسنتهم، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله هو رسوله إلى الأحمر والأسود

---

(١) أنظره في نهج البلاغة ص ٥٤٣.

(٢) أنظر نص الكتاب في نهج البلاغة ص ٥٩٩ وما بعدها.

من الناس جميعًا؛ فقد تم تلقائيًا إلغاء التفرقة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين الناس بشكل قاطع. وبهذا يكون الإمام قد وضع قانون المواطنة العالمية موضع التنفيذ، فالناس صنفان (**إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق**) وأنه ليس هناك فرق بين رعايا الأمة المسلمة (مسلمين وكتابيين ووثنيين) لأنهم أمة دون الناس في المعاملة كما سبق لصحيفة المدينة أن وضحته.

● ومن مهماته تحقيق المساواة التي اختلت بسبب نشوء الملكيات الواسعة والأطيان العريضة وما استلزم ذلك التغيير من نشوء طبقة عاملة محرومة، واستقدام الرقيق للعمل في تلك الأطيان، وما تبع ذلك من تفاوت في تحقيق العدل بين قريش، وغير قريش، بل بين المسلمين وغير المسلمين.

● وليس من حقه أن يخص نفسه بشيء (**وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة والتغابي عما يعني به مما قد وضع للعيون فإنه مأخوذ منك لغيرك، وعما قليل تنكشف عنك أغطية الأمور، وينتصف منك للمظلوم**).

● وثبت حقوق الحرية؛ فمنع التجسس على الناس منعًا باتًّا وأمره أن يتتبع عوراتهم، وأن يبعد عنه كل من يطلب هذه المعايب (**فإن في الناس عيوبًا الوالي أحق من سترها فلا تكشفن عما غاب عنك فإنما عليك تطهير ما ظهر لك والله يحكم على ما غاب عنك فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحب ستره من رعيتك**) وبهذه المادة الحاصرة منع التجسس على المواطنين، ليس من الناحية الدينية فقط بل والناحية الأخلاقية.

● وألغى كل الأسباب التي تمنع ممارسة الحرية كالتخويف وغيره: (**أطلق عن الناس عقدة كل حقد واقطع عنك سبب كل وتر**)[1]. ونهاه عن الإصغاء إلى الوشاة (**ولا تعجلن إلى تصديق ساع فإن الساعي غاش وإن تشبه بالناصحين**).

● وهنا حدد بالدقة المطلوبة مسؤولية الوالي فاعتبره موظفًا لدى الأمة فلا يقدر في هذه الحالة أن يدعي لنفسه الإمارة فيأمر فيطاع، ولكن عليه أن ينفذ مسؤولياته فلا يقول الوالي: (**إني مؤمر آمر فأطاع فإن ذلك إدغال في القلب**

---

(١) قال شارح النهج الإمام محمد عبده: أي أحلل عقد الأحقاد من قلوب الناس بحسن السيرة معهم واقطع عنك أسباب الأوتار أي العداوة بترك الإساءة إلى الرعية. والوتر بالكسر: العداوة (نهج ص ٦٠٣).

ومنهكة للدين وتقرب من الغير).

• وهنا أيضًا يضع الإمام قانونًا لا أظن أن أحدًا التفت إليه. بل ربما كان الأول من نوعه؛ فقد جرت العادة أن يطلب الخليفة من الوالي أن يراقب الناس ليعرف مقدار ولائهم للسلطة. ولكن الإمام أمر واليه أن يتتبع العمال والولاة **(ابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم فإن في السر لأمورهم حدوة** [سوق وحدث] **لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية)**.

• وعلى الوالي أن يحيط نفسه ببطانة شورية صالحة. وليس ذلك فحسب بل طلب منه أن يكون أشدهم عليه هو أقربهم إليه **(ثم ليكن آثرهم عندك أَقْوَلُهُمْ بِمُرِّ الحق لك)** وعليه أن يزجر الذين يطرونه: **(ثم رضهم على أن لا يطروك.. فإن كثرة الإطراء تحدث الزهو)**.

• ودعاه إلى الإكثار من مجالسة العلماء والحكماء والحوار **(في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس قبلك)**.

• وعليه أن يفرق بين المحسن والمسيء لأن عدم التفريق بينهما: **(تزهيدًا لأهل الإحسان في الإحسان وتدريبًا لأهل الإساءة على الإساءة)**.

• ثم دعاه إلى دعم الجند الذين هم حصن الأمة، ووصّاه بالمزارعين والتجار وذوي الصناعة المقيم منهم والمتنقل فإنهم مواد المنافع.

• ونبهه إلى أن القوانين الصالحة السابقة مصانة وألا ينقض **(سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة واجتمعت بها الألفة وصلحت عليها الرعية. ولا تحدثن سنة تضر بشيء من ماضي تلك السنن)**.

• وينص العهد على منع احتجاب الولاة عن الرعية **(فإن احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق وقلة علم بالأمور)** واتخاذ بطانة السوء.

• ويحرم على الوالي أن يقطع أحدًا أي إقطاع **(ولا تقطعن لأحد من حاشيتك وحامَّتك** [قرابتك] **قطيعة)**.

• وينص على ضرورة إقامة الحوار الدائم بين الوالي والرعية، وإزالة كل شبهة تحدث عند المواطنين بسبب إخفاء المعلومات عن الأمة **(وإن ظنت الرعية**

بك حيفًا فأصحر لهم بعذرك، واعدل عنك ظنونهم بإصحارك؛ فإن في ذلك رياضة منك لنفسك ورفقًا برعيتك وإعذارًا تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق).

• ونص على منع إبعاد كل ما من شأنه إلقاء الرعب على قلوب الناس فلا يستطيعون نطقًا فأوجب على الوالي أن يجعل (**لذوي الحاجات منك قسمًا تُفَرِّغُ لهم فيه شخصك وتجلس لهم مجلسًا عامًّا فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك حتى يكلمك متكلمهم غير متتعتع**).

• وفي حقل القضاء طلب منه أن يختار للحكم بين الناس أفضلهم وأحزمهم وأبعدهم عن الهوى.

• وأن تكون الخبرة الإدارية والكفاءة هي الأساس في الوظيفة (**ولا تولهم محاباة وأثرة**).

• وأن تكون الكفاية المالية متوفرة للموظف (**فإن في ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم**).

• وباعتبار المال حق للجميع فإن (**الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البُؤْسَى [شدة الفقر] والزَّمْنَى [أصحاب العاهات]**) لهم قسم من بيت المال وقسم من غلات الصوافي في كل بلد (**فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى**). وإذا كان الخليفة عمر قد اهتم باللقطاء فسد جرحًا من الجراح الاجتماعية فقد جاء الإمام فدمل جرحًا آخر.

هذا العهد القانوني العظيم بحاجة إلى وقفة أعمق وأطول. ولعل الأيام تعطيني وقتًا لأفي هذا الموضوع حقه، فهذه المبادىء العظيمة بحاجة إلى دراسات كثيرة. وهي إلى جانب ذلك ليست مبادىء مثالية خيالية بل واقعية حقيقية طبقها الإمام العظيم على الناس وعلى نفسه خير تطبيق.

(٣)

هنا نتساءل هل كان الإمام قادرًا على أن يحقق هذا العهد العظيم في تلك الفترة الصعبة التي ينهار فيها كل شيء، وينمو فيها شيء آخر؟ هذا هو السؤال.

في إمكاننا أن نرد بالإيجاب. فرغم كل الصعاب وكل الانهيارات حقق الإمام في الفترة القصيرة الممتلئة بالفتن بالنسبة لنظام الأمة ما لم يتحقق من قبل. وانطلاقًا من مبدأ عدم ضياع الحق ولو توزع في أصلاب الرجال، بدأ الإمام برد كل ما كان قد أقطعه عثمان أو بتعبير أدق مستشاري عثمان الذين كان الحكم في أيديهم، والخليفة سجينهم: (**ألا وأن كل قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله، فهو مردود في بيت المال فإن الحق القديم لا يبطله شيء ولو وجدته قد تزوج به النساء، وفرق في البلدان لرددته إلى حاله فإن في العدل سعة ومن ضاق عنه العدل فالجور عنه أضيق**)[١] ثم (**أمر - كرم الله وجهه - أن تسترجع الأموال التي أجاز بها عثمان على أي صورة وجدت**)[٢].

وبهذا الإجراء الحازم واجه كل عدة وعتاد الأمويين الذين كانوا قد ثبتوا أنفسهم بالقوة والمال الحرام. لكن الأنكى من ذلك أنه واجه رجالًا من الصحابة أصبحوا من ذوي الأملاك الشاسعة والعقارات الكبيرة.

أشياء كثيرة أمر بها الإمام أثارت حنق المنتفعين، الذين خافوا على ما قد بنوه طيلة عهد عثمان، فقد أنشأ لهذا الغرض «ديوان المظالم» ورأسه بنفسه ليعيد حقوق بيت المال إلى بيت المال، وليعيد مياه النهر إلى مجاريه، وكان الأمويون قد استولوا على تلك الأموال أثناء حكم عثمان؛ فبدأ بما في المدينة محتفظًا بحق عثمان الخاص لورثة عثمان فأمر (**بكل سلاح وجدوه لعثمان في داره فقبض، كما قبضت إبل الصدقة التي كانت في داره**). وقد أثارت هذه الإجراءات «قريش الطليقة» أيما ثورة. لكن الإمام لم يتعرض لحقوق عثمان الخاصة: (**وقد كان من عفة الإمام وشرف نفسه أن أمر بالكف عن جميع أمواله**

---

(١) نقلًا عن علي إمام الأئمة ص ٩٠ - ٩١.
(٢) نفسه ص ٩١.

الخاصة به التي وجدت في داره وفي غير داره)[١].

وشيء آخر أغضب «قريش الطليقة» بوجه خاص وهو إسناد الولايات إلى ذوي الكفاءة بدون النظر إلى العصبية القبلية، وبغض النظر عن القرشية، وهما أمران قد تجذرا، وأصبحت إزالتهما تثير كثيرًا من المشاكل، لكنه مضى في طريق غير آبه بشيء.

كما أثار غضب قريش الطليقة أنه أزال العزلة عن الأنصار، وأسند إليهم أمر الأمصار: **(فأرسل إلى البصرة عثمان بن حنيف من أعلام الأنصار، وأرسل أخاه سهل بن حنيف إلى الشام، وأرسل قيس بن سعد بن عبادة إلى مصر)**[٢] وأبقى أبا موسى على الكوفة.

هكذا حنقت قريش الطليقة على الإمام، وهكذا ضاعفت إصلاحاته من كراهيتها له وغيظها عليه. ومن تحصيل الحاصل القول أن إزالة أعمدة الماضي - ومعظمهم من قريش الطليقة - كان سببًا إضافيًا في هياجها عليه. فقريش الطليقة لم تعد الآن مستضعفة، بل قد أصبحت قوة اقتصادية وسياسية كبيرة؛ فكان معاوية في الشام وعبد الله بن سعد بن أبي سرح واليًا على مصر، وعبدالله ابن عامر على البصرة، وسعيد بن العاص على الكوفة ويعلى بن منية على اليمن، وكانوا قد أثروا ثراءًا واسعًا. وكان عثمان في نهاية أيامه والثورة ملتهبة في المدينة قد أمر بعزلهم لتسكين مطالب الناس، لكن هذا العزل لم يتم إلا وقد أصبح هؤلاء من القوة السياسية والاقتصادية بمكان، وأصبح وراءهم صف طويل من المؤيدين والمنتفعين والمستغلين. وعندما بويع الإمام «علي» وضعوا قوتهم المالية لمناوأة الخارجين على الإمام كما سيأتي.

إزاء هذا الوضع فإن المواجهة هي الخط الذي لا يمكن تجنبه، فإما إصلاح، أو اجتياح. وقد صمم (عليه السلام) على الإصلاح. ولو لم يصمم عليه لخسر نفسه، ولما بقي لإنسان في الأرض أن يحتج على ظالم إذا كان علي بن أبي طالب قد قبل الرئاسة بهيكلية فاسدة. ومن هنا كان عزل معاوية

---

(١) علي إمام الأئمة ص ٩١.

(٢) انظر ابن الأثير: الكامل ٣: ٢٠١. علي وبنوه ص ٢٢.

رئيس المنتفعين لا معدى عنه ولا مناص. والذين يعتبرون مسارعة الإمام بعزل ولاة عثمان خطأ ارتكبه، إنما يذهبون في الرأي شططا، لأن الثورة - كما لاحظ الدكتور الدوري - كانت على ولاة عثمان بالدرجة الأولى[١] وليس على عثمان نفسه؛ فكيف يمكن استبقاء من كانوا أساس البلاء وسبب الفتنة، ومنبع التذمر.

كانت المواجهة آتية، فليس الصراع صراع ولاة بل صراع منهجين يتصادمان. وليس من شك أن سياسة الإمام العامة والخاصة كانت ضربة قوية نزلت بمخطط الأمويين السياسي، أي بين خطين متعاكسين ومنهجين متعارضين متضادين. وأنها أيضًا كانت ضد رغبة الملكيات الكبيرة، والبيوت المالية الغنية، وأصحاب الضياع الواسعة، بمن فيهم الثلاثة الباقون الذين رشحهم عمر للخلافة: «الزبير» و«طلحة» و«سعد بن أبي وقاص». لكن الصراع مع هذا الجناح الأخير أيسر أمرًا، فصراعهم لم يكن يهدف إلى تغيير المنهج كاملًا، فهم في النهاية ضمن الإطار لا خارجه. أما معاوية فكان هدفه هو تغيير المنهج كاملا. وعليه فإن تمرد طلحة والزبير كان متوقعًا، لكن تمرد معاوية كان مؤكدًا لا فرار من مواجهته.

كان الصحابة الثلاثة إذن يخافون على مصالحهم الواسعة، ويخافون من الإمام شدته في الحق. وهم لم يكادوا يتنفسون من حكم عمر حتى جاء من هو أشد من عمر. وقد قدمنا أن كثيرًا من الصحابة قد أثروا أثناء حكم الخليفة «عثمان» إثراءً فاحشًا، ومنهم «طلحة» و«الزبير» و«سعد بن أبي وقاص»[٢]، فلا بدع أن يخافونه على استثماراتهم الضخمة هذه، لا بسبب أنه سيصادر ما ملكوا، بل لأنه سيجفف ينابيع استثماراتهم، ولن يسمح لهم بالاكناز ولا بالتطاول فيه.

وكان أثرياء بني أمية وبني معيط يعلمون علم اليقين أنه لن يسمح لهم

---

(١) مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ١٢.

(٢) يذكر ابن خلدون نقلًا عن المسعودي أن الزبير خلف خمسين ألف دينار وألف فرس وألف أمة. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. (مقدمة ابن خلدون ص ٢٠٤).

باستمرار الاستغلال المالي ولا بالبقاء في وظائفهم، ولا على ما قد استولوا عليه بالباطل، وكانوا يدركون أنه لن يبقي على أموالهم إلا إذا كانت بطرق شرعية شريفة؛ لأن الحق - في مفهومه - لا يضيع بالتقادم، كما أنهم يعلمون أكيدًا أن سياسته المالية القائمة على المساواة لن تسمح بوجود فوارق كبيرة بين الناس بغض النظر عن القرابة والصحابة. والتمايز في الأعطيات التي كان «عثمان» يمنحها لكبار الصحابة وكبار بني أمية وبني معيط لن يحصلوا عليها. وهي القضية التي خالف فيها «علي» «عمرا» قبل أن يظهر «عمر» نيته في تغيير سياسته المالية ويعود إلى المساواة.

هذه هي القوى الخارجية على الإمام الشرعي بدوافع مطامحها ومطامعها. وإذا كان موقف ثلاثة من كبار الصحابة سلبيًّا، فكيف نتوقع موقف أثرياء المؤلفة قلوبهم، وأغنيائها من بني أمية وبني معيط وأولئك الذين أثروا أثناء خلافة عثمان؟

عليك أن تتصور ذلك، وتتصور القوة الهائلة والتركة الثقيلة التي خلفتها إدارة عثمان الضعيفة، أو قل إدارة مروان المغرضة. ثم عليك أن تكبر تلك المواجهة العظيمة التي واجهها. وإذا كان سهلًا عليه من الناحية النفسية أن يواجه بني أمية، فهو، كما كان عمار بن ياسر يقول، قد واجههم على تنزيل القرآن في السابق وهو يواجههم على تأويله في الحاضر، لكنه ليس سهلًا عليه من الناحية العملية أن يواجه شخصيات سياسية واقتصادية ذات تأثير سياسي ومالي كبيرين، وبتعبير دقيق كان عليه أن يواجه وضعًا لا يتجه إلى الأفضل ولكنه يتجه إلى الأسوأ. وليس سهلًا عليه لا من الناحية النفسية ولا من الناحية العملية أن يواجه أبناء المدرسة الواحدة ورفاق سلاح الأمس.

أدرك القوم من ناحيتهم وعلى اختلاف دوافعهم ومواقفهم أن الرجل ليس بصاحبهم، وأنه مصمم على أن يغير الوضعية الخطرة التي نشأت في ظل عثمان، والتي فرقت المسلمين إلى طبقة موسرة مستأثرة وأخرى فقيرة مستغلة، وأن يرجع حقوق الله على ما كانت عليه وأفضل مما كانت عليه.

وتكرر الموقف، فوقف منه أبناء أثرياء قريش، كما وقف آباؤهم من النبي، وتشابه السببان، فلو أن النبي لم يعلن مبادئه السياسية والاجتماعية

والاقتصادية ولم يدع إلى المساواة بين الناس لما واجهته قريش تلك المواجهة النكراء. ولو أن «عليًّا» لم يعلن سياسته المالية القائمة على المساواة وعدم السماح بطغيان المال لفئة على فئة لما وقف ضده أصحاب الملكيات الكبيرة والضياع الواسعة من رفاق دربه على الأقل.

وكان موقفه من الأحداث موقف أبي بكر من حروب مانعي الزكاة ومدعي النبوة. فكلاهما لم يجد الوقت ليعمل شيئًا سوى إخماد الفتن. وكما انشغل أبو بكر بمانعي الزكاة ومدعي النبوة، انشغل علي بحرب القاسطين والباغين والمتطرفين.

وكان الفرق بين موقفيهما أن أبا بكر كان أميرًا على أمثال علي بينما كان علي أميرًا على أمثال معاوية. والفرق بين مجتمع أبي بكر ومجتمع علي هو الفرق بين علي ومعاوية. حقًّا لقد كانت الضربة موجعة لأن عليًّا لم يأت بعد عمر، كما قال الشهيد «سيد قطب».

(٤)

منذ اللحظة الأولى التي أصبح فيها أميرًا للمؤمنين واجه كيد المصالح الكبيرة وكيد الملكيات الواسعة من قبل الطبقة الجديدة الموسرة، وكان عليه أن لا يتراجع.

وكان الزبير وطلحة قد حاولا أن يثيرا موضوع قتلة عثمان، فعقد اجتماع لهذا الغرض بين الإمام والآخرين من الصحابة بسط فيه الإمام الموقف وشرح الظرف القائم فاقتنعا بما قال. وكان هذا أول اجتماع شوري عقد في خلافته. قال ابن الأثير: إنه بعد أن خطب علي خطبة الخلافة رجع **(إلى بيته فدخل عليه طلحة والزبير في عدد من الصحابة فقالوا: يا علي إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وأن هؤلاء القوم قد اشتركوا في قتل هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم، فقال: يا إخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون، ولكن كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم؟ ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليكم أعرابكم وهم خلاطكم يسومونكم ما شاءوا فهل ترون موضعًا لقدرتي على شيء مما تريدون» قالوا: لا. قال: فلا والله لا أرى إلا رأيًا ترونه أبدًا إلا أن يشاء الله. إن هذا الأمر أمر جاهلية، وإن لهؤلاء القوم مادة.. إن الناس من هذا الأمر إن حرك على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى ما لا ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا هذا، حتى يهدأ الناس وتقع القلوب مواقعها وتؤخذ الحقوق فاهدؤوا عني وانظروا ماذا يأتيكم)**[1].

واقتنع الجميع برأي الإمام وبدأ ينفذ خطته. أمر بإخراج الأعراب من المدينة فرفضوا فغضب، فدخل بيته فجاءه الزبير وطلحة وعدة من أصحاب النبي (ص) فأعلنوا تأييدهم له[2]. فأنت ترى أن موضوع قتلة عثمان لم يعد مشكلة عند طلحة والزبير. ولو استقر الأمر على هذا لبقي الصحابيان بجانبه، ولكن الإمام ساوى بين الناس في العطاء. وكان طلحة والزبير يريان لنفسيهما فضلًا في العطاء على الآخرين؛ فلما تساوى الناس في الأعطية استاءا من ذلك؛

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ١٩٥ - ١٩٦.
(٢) انظر القصة في ابن الأثير: الكامل ٣: ١٩٦.

فعاتباه فحاججهما بمعرفتهما بأن ذلك هو ما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم[١]، فأغضيا على دخن. وكانا إلى جانب ذلك يطمعان في نصيب من الأمر، وكأن الإمام وقد رآهما ينهجان غير منهجه المالي، وهما إلى منهج عثمان أقرب - لم يرهما صالحين في هذه الفترة التصحيحية فلم يوظفهما، فغضبا عليه ونكثا بيعتيهما. والحق أن منهجه المالي يناقض استثماراتهما الضخمة، فكيف يوليهما وهما على منهج آخر؛ إنه إن فعل فقد ناقض نفسه.

قال الإمام محمد بن إسماعيل الأمير نقلًا عن ابن أبي الحديد: أن طلحة والزبير جاءا إلى علي عليه السلام بعد البيعة بأيام، فشرحا ما كانا فيه من الجفوة السياسية أيام عثمان وطلبا منه أن يوليهما، فلم يلب طلبهما (**فانصرفا عنه وقد دخلهما اليأس واستأذناه في العمرة**)[٢] فأذن لهما بعد أن استوثق منهما. ومن هنا نعرف أن عثمان وإن أرضاهما ماليًّا إلا أنه لم يولهما شيئا، وهما قد أخبرا الإمام في ذلك الاجتماع نفسه أن عين عثمان كانت على بني أمية فقط فلا يحرما منها في أيامه هو.

وقد شرح الإمام وجهة نظره في عدم ولايتهما كما رواه ابن الأمير قال: **(بايعاني طائعين غير مكرهين، ولكنهما طمعا مني في ولاية البصرة واليمن، فلما لم أولهما وجاءهما الذي غلب من حبهما للدنيا وحرصهما عليها خفت أن يتخذا عباد الله خولًا ومال المسلمين لأنفسهما، فلمّا زويت ذلك عنهما وذلك بعد أن جربتهما واحتججت عليهما فلم أولهما كان منهما ما كان فقاتلتهما)**[٣]

وهذان السببان في رأيي هما اللذان كانا وراء خروج الزبير وطلحة على الإمام وحياد سعد بن أبي وقاص، وكان أقل الثلاثة ثراء. ولكن هل نقضا بيعتيهما؟ أم أنهما قصدا بالخروج مجرد الضغط على الإمام لقبول مشاركتهما معه بعد أن حرما منها كما تشكيا إليه؟

يعتبر المؤرخون والعلماء أن مجرد الخروج عليه نقض للبيعة. وهذا صحيح. إلا أن الحرب التي وقعت فيها شبهة تجعلني أفكر فيها طويلًا وأحتاط

---

(١) نهج البلاغة ص ٤٦٣.
(٢) الروضة الندية ص ٨٢ - ٨٣.
(٣) نفسه ص ٨٨.

كثيرًا في الحكم بأنهما لم يستمرّا بالنكث. لقد خرجا ما في ذلك شك، وقد أرهبا وأرعبا لكنهما لم يقصدا القتال نفسه، وكانا يظنان أنهما سيصطلحان قبل نشوب المعركة، ومن ثم يخرجان من قصد النكث. والمؤرخون يذكرون أن الجانبين أوشكا على الصلح لكن الثوار على عثمان خافوا من ذلك فأنشبوا الحرب. وعندما نشبت الحرب استاء الزبير وطلحة لهذه النتيجة؛ فتركا المعركة ليستشهد الزبير بيدٍ لا أشك الآن أنها مدفوعة بأيد أموية، واستشهد طلحة بيد مروان بن الحكم. فتركهما المعركة دليل على أنهما ندما على ما عملا وأنهما تابا بعد أن أدركا أنّ زمام الأمور قد فلت من يديهما وخرج إلى الفعل النكير لمن يقول أنهما لم ينقضا البيعة ولكنهما أرادا الترهيب فحدث ما حدث. وهذا هو الأليق بتلاميذ مدرسة النبوة.

ومهما يكن من شيء وحتى لو ثبت النكث فقد ثبتت التوبة أيضًا. فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه لما سمع بخروجهم قال: (**بايعوني فنكثوا بيعتهم قبل أن يعلموا عدلي من جوري.. وإني معذر إليهم فإن قبلوا وتابوا فالتوبة مقبولة**)[1]. ولم يكن خروجهما من المعركة وقتل بني أمية لهما - مباشرة أو تحريضا - سوى توبة واضحة. وإنه لمشهد مذهل يوم هز علي سيف الزبير وقد جيء به إليه وقال (**سيف طالما جلى به الكربة عن وجه رسول الله**)، ثم قال: (**سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: بشر قاتل ابن صفية بالنار**)، ومعنى ذلك أن الزبير قد تاب وأنه قتل شهيدًا لا ناكثا. وينكر المشهد المذهل عندما يقف على جثته (**فنزل وجعل يمسح التراب من وجهه ولحيته ويترحم عليه ويقول يا ليتني مت قبل هذا بعشرين سنة**)، ثم يأتيه الخبر من رجل مر بطلحة وهو ينزع فشهد بأن طلحة لما تأكد أنه من أصحاب علي أعاد بيعته ففرح الإمام وهتف: (**الله أكبر، صدق رسول الله.. أبى الله إلا أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه**)[2].

وسواء أنكثا أم لم ينكثا فقد تابا ومضيا إلى ربهما ليقضي بينهما بالحق فيما كانوا فيه يختصمون.

---

(١) الروضة الندية ص ٨٧.

(٢) نفسه ص ٨٧ - ٨٨.

وهناك قضية أخرى أحب أن أعالجها وهي: من الذي أنشب القتال في الجمل بعد أن تهادن القوم. يقول المؤرخون أن الثوار هم الذين أنشبوا القتال بين الصفين. ولكن قتل طلحة بسهم مروان جعلني أحتاط أشد الحيطة في قبول تلك الرواية وجعلني أتساءل: ما هي الفائدة لهؤلاء من الحرب. وحتى لو سايرنا منطق الأمويين بأن الثوار كانوا يحتمون بعلي فإن المنطق يبعدهم عن هذه الشبهة بسبب أن انتصار أمير المؤمنين لم يكن مضمونًا، فقد ينتصر الزبير وطلحة. وهم في غنى عن ذلك كله. لأن انتصارهما - ونحن نساير دعاية الأمويين - سيفقدهما الحامي. إذن فلا فائدة لهم من القتال إطلاقا. وإذن فمن المستفيد من إشعال الحرب؟

بكل بساطة إنه معاوية وبني أمية، والرجل الذي قتل طلحة بسهمه هو الذي أنشب القتال بحيله. قد لا يكون مروان نفسه ولكنه اللوبي الأموي، فليس يمنعني شيء من القول بأن مندسين أمويين هم الذين أشعلوا القتال. وآية ذلك أن معاوية كان يدعم طلحة والزبير وأن كثيرين من بني أمية قد دعموا عائشة بالمال والجمال، وهم يكرهون طلحة والزبير وعائشة كراهيتهم لعلي بل أشد من كراهيتهم لعليّ ولعمر ولأبي بكر، لأنها كراهية منهج تمثل في علي أو طلحة أو الزبير. والمأساة التي كان يعاني منها الإمام في هذه القضية أن مأساة (معركة الجمل) وتمرد الخوارج انبثقا من داخل الصف لا من خارجه، وأنه كان يخدم عدوهما معا.

وهكذا وجد الأمويون في تمرد عائشة فرصة سانحة لإذكاء أوار الحرب ضد الإمام بحيث يمكن القول أن تمرد أصحاب الجمل قد مُوِّن بأموال أموية سرقت من بيوت أموال المسلمين. قال ابن الأثير أن عائشة ثارت على قتلة عثمان في مكة فاستجاب لها عامل مكة لعثمان، عبد الله بن عامر الحضرمي، وقال:

(ها أنا أول طالب. فكان أول مجيب وتبعه بنو أمية على ذلك[١]، وكانوا

---

(١) هناك علاقة قوية بين بني أمية وبيت الحضرمي منذ أن قتل عمرو بن الحضرمي في معركة مع سرية عبد الله بن جحش (ابن الأثير ٢: ١١٣) مرورًا بعبد الله بن عامر هذا وكان من أكابر المحرضين على قتال المسلمين يوم بدر، (نفس المصدر ص ١٢٤) وقد حظي بعدة وظائف على عهد عثمان (ابن الأثير في عدة صفحات انظر فهرس ابن الأثير).

قد هربوا من المدينة إلى مكة ورفعوا رؤوسهم، وكان أول من تكلموا بالحجاز وتبعهم سعيد بن العاص والوليد بن عقبة وسائر بني أمية وقدم عليهم عبد الله بن عامر من البصرة بمال كثير ويعلى بن أمية.. من اليمن ومعه ستمائة بعير وستمائة ألف درهم)[١].

وكان الإمام قد عزل يعلى بن أمية عن ولاية اليمن فأخذ كل شيء من الجباية وخرج به إلى مكة فقدمها بالمال[٢]. وكان هو الذي اشترى لعائشة الجمل وبلغ ثمنه ثمانين دينارا[٣].

ويقول د. «طه حسين» أن «معاوية» كان: (يطمع هؤلاء ويخيف أولئك، وينتظر بهؤلاء الشيوخ من أصحاب الشورى من المهاجرين والأنصار ليرى ما يصنعون. يدس لبعضهم من بني أمية المرغبين والمرهبين والمبشرين والمنذرين حتى إذا رأى انحياز طلحة والزبير وعائشة إلى مكة وائتمارهم بقتال علي غضبًا لعثمان لم يدعهم ولم ينصرهم بجنده، وإنما ألقى أنصاره في روعهم أن معاوية سيكفيهم الشام وقد يكفيهم مصر وأن عليهم أن يستأثروا بالعراق من دون علي ليحصر علي في الحجاز ثم يؤخذ بين من يخف لحربه من شرق الدولة وغربها. وقد سمع الشيخان وسمعت عائشة للمشيرين بذلك من بني أمية فقصدوا إلى البصرة)[٤].

وكان معاوية كما يقول طه حسين: (يرى في أكبر الظن أن هؤلاء الشيوخ إذا اقتتلوا وصار بأسهم بينهم شديدًا وهنت قوتهم وذهبت ريحهم، وأصبح هو أقواهم قوة، وأشدهم بأسًا، فكان مثله مثل ذلك الشجاع الذي ذكره الشاعر القديم في قوله:

مـطـرق يـنـفـث سـمًّـا كـمـا أطرق أفعى ينفث السم صل)[٥].

وليس من شك أن حرب الجمل قد قدمت أعظم خدمة لمعاوية، وساهمت

---

(١) ابن الأثير ٣: ٢٠٧.
(٢) نفسه ٣: ٢٠٢.
(٣) نفسه ٣: ٢١٠.
(٤) طه حسين: علي وبنوه ص ٥٨.
(٥) نفسه ص ٥٨.

من يحث لا تشعر بنصرته، فمعاوية قد استغل أمر ذلك القتال لصالحه، ونشر في الناس أن الزبير وطلحة وأم المؤمنين عائشة وهم من كبار الصحابة يقاتلون «عليًا» بحق، وأنه معهم، وعلى دربهم، وموقفه موقفهم. وكانت خطة معاوية تقضي بدعم أهل الجمل وكان يقول (**إن ظفر بهم اعتددت بهم عليه وهنًا في دينه، وإن ظفروا به كانوا أهون علي شوكة منه**)[١] وبعد هزيمة قوم الجمل أشاع معاوية بأن أمير المؤمنين قتل «الزبير» و«طلحة» وشرد «عائشة»[٢].

من الواضح أن موقفه من أصحاب الجمل وهم من الصحابة كانت رسالة نذير لذوي الاستثمارات الضخمة فترقب الجميع - بدوافع مختلفة - الفرص للتلخص من الإمام، فكمن بنو معيط وبنو أمية في الحجاز وفي الشام خلف هؤلاء يرصدون الموقف بحذر، ويعملون بحذر، ويتهيئون للانقضاض عندما تحين الساعة.

وليس من شك أيضًا أن تمرد الخوارج قد أدى نفس الخدمة لمعاوية؛ فهؤلاء شيوخ القراء العباد الزهاد يقاتلون عليًا، وفي هذا ما يكفي أهل الشام من تبرير تمردهم على الخلافة.

وانتصر الإمام في الجمل والنهروان، انتصارًا حزينًا. فقد جروه إلى حرب لا يرغب فيها وحاول تجنبها.

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ٢: ٧٩.

(٢) نهج البلاغة ٦٣٧ من كتاب من أمير المؤمنين إلى معاوية. وفيه أن معاوية قال أنه سيرد على الإمام بالمهاجرين والأنصار، فرد عليه الإمام مذكرًا بأن لا هجرة بعد الفتح ومعنى ذلك أن من معه هم من مسلمة الفتح والطلقاء.

(٥)

لم يكد الإمام يخلص من أمر الجمل حتى واجه معاوية في صفين والخوارج في النهروان. سلسلة من التآمر لم تكن أصابع معاوية بعيدة عن تحريكها. لكن أمر «عائشة» و«طلحة» و«الزبير» و«سعد بن أبي وقاص» هينًا بالمقارنة مع هؤلاء الذين أثروا مؤخرًا وبسرعة في ظل الخليفة «عثمان»؛ فأولئك يمسكهم دين، وتمسكهم صحبة. وحتى بعد أن تورطوا في الحرب فقد فاءوا إلى أنفسهم فانتزعوها من الهاوية، الأمر الذي لم يرض اللوبي الأموي، ولا التطرف الديني؛ فاغتال مروان بن الحكم طلحة، واغتال ابن جرموز الزبير.

إن القول بأنه كان من المفيد لأمير المؤمنين إبقاء معاوية في الحكم ريثما يتمكن منه، قول يخالفه الصواب لأن القضية أساسًا صراع بين منهجين. فإما أن ينتصر منهج **نظام الأمة**، كما يمثله علي، أو ينتصر خط **دولة الفرد** كما يجسده معاوية. ولو اصطنع علي أسلوب المداهنة والغدر لكان نسخة أخرى من معاوية نفسه. وإذا قبل الديمقراطي بأساليب الدكتاتور تحول هو إلى دكتاتور، وهكذا. والحق أن الصراع بين المنهجين ليس له حلّ، إلا أن ينهج الإمام نهجهم فيكون واحدًا منهم، أو ينهجون نهجه فيكونون منه، أو يجالدهم فيحتفظ بمنهجه وليس في الإمكان، بل من المستحيل أن يستمر أميرًا للمؤمنين بهيكلية فاسدة.

هناك أمر مهم لم يدركه هؤلاء، وهو أن معاوية كان أقوى رجل آنذاك، وقوته تضارع قوة الخليفة، فهو حاكم الشام الغني القوي الاستراتيجي؛ فإذا داهنه الإمام زاده - على رأي «ابن أبي الحديد» والأستاذ «عباس محمود العقاد» والشهيد «سيد قطب» - قوة على قوة، ثم إن معاوية لا يمثل القوة الأموية فقط، وإنما يمثل قوة المنتفعين الجدد والمستثمرين الكبار وأصحاب الملكيات الكبيرة، والأراضي الواسعة، وهم منتشرون في الأمصار حكامًا وغير حكام. ومن ثم كانت عوامل نصر تميل لصالح القوى المالية. ورغم أن الثورات التي استهلها الإمام علي بدمه ودم الشهداء من أولاده ومريديه وتابعيه بإحسان، قد قاومت المظالم عبر التاريخ، إلا أن تيار الملك كان أقوى من تيار الخلافة وتيار الدولة أعتى من نظام الأمة. ولكن مع كل تلك الهزائم فلولا تلك

المواقف لما ثار مظلوم على ظالم، ولما اندثرت كل تلك الدول وبقي المثال النبوي والراشدي ممثلًا حيًّا في كربلاء والكوفة وغيرهما.

علينا أن نتذكر أن انتصار الدولة على نظام الأمة لم يكن طفرة ارتجالية، وإنما جاء نتيجة عدة مناورات، في عدة فترات. وأن الإمام لم يأتِ إلا وقد استكمل الانحراف عدته وعتاده. ومن هنا نفهم أن الخطأ ليس في مقاومته للانحراف، ولكن الخطأ سيكون لو سكت عليه وداهنه. ومن ثم فإن أسباب انتصار دولة الفرد لا تبحث في هذا الإطار، ولكن في إطار الظروف الجديدة التي تشكلت والتي توجب القول بأن «معاوية» - في ظل ظروفه تلك - كان سينتصر على «علي» أو «أبي بكر» أو «عمر»، وإذن فإن مقاومة هذا الظرف لا الاستسلام له كان هو الطريق الأسلم من أجل حفظ المبدأ ولو فكرة في العقول وحبًّا في القلوب. وهذا هو الذي تم.

في ذلك الوضع لم يكن في وسع الإمام «علي» أن ينتصر، ولا كان في وسع «أبي بكر» ولا «عمر» أن ينتصرا، لأنهما - لو كانا في ظروف «علي» لوجدا نفسيهما يواجهان هدمًا من الداخل. لكن ظروفهما لم تكن مثل ظروفه الشديدة الحرج. كان الصحابة وغيرهم يلتهبون حماسًا بالدعوة. وأما اليوم فإن المصلحة وحدها هي التي تلهب أفئدة الناس. إن المنتفعين الأقوياء هم الذين يتصدون وبقوة لمحاربة نظام الأمة. وإن مجتمع العدل إن تحقق للكثرة من أصحاب النبي - **(فإنه لم يخلص من بعض الشوائب لا بالقياس إلى الذين أسلموا بآخرة، ولا بالقياس إلى الذين كان النبي يتألفهم بالمال، ولا بالقياس إلى كثير من الأعراب)**[1].

و«أبو بكر» قد حارب الأعراب حتى ردهم إلى مجتمع العدل، لكن بطانة عثمان دفنت مجتمع العدل تحت طوفان الثراء الفاحش؛ فكانت مواجهة «علي» لهذا المجتمع أضرى من مواجهة «أبي بكر» لمحاربة مانعي الزكاة. كان «أبو بكر» يواجه تمردًا بدون هدف، لكن «عليًّا» يواجه انشقاقًا بهدف.

والمأساة أيضًا هنا في أن معاوية استفاد من منهج الحرية والشورى اللتين نشرهما علي ليدفن الحرية والشورى؛ وقد أصحر بما في نفسه بعد أن تولى

---

(١) طه حسين: علي وبنوه ص ١٥٦.

الحكم فأفشى سره ناسبًا انتصاره على الإمام بأنه لم يأخذ بالشورى وأنه كان يكتم سره عن كل أحد، وأن عليًا فشل لأنه كان يستشير أصحابه آخذًا على الإمام أنه يظهر سره[١]. وليس من شك كذلك أن «معاوية» استغل مناخ الحرية التي عامل بها الإمام الستة عشر صحابيًا الذين كانوا قد بايعوه لكنهم لم يحاربوا معه بإذن منه عند البعض، أو لم يبايعوه على قول آخر لكنه عاملهم برفق ولم يكرههم على شيء، فاتخذ معاوية من ذلك الموقف الرائع تشهيرًا ودليلًا له عند أهل الشام على أن الصحابة ضد أمير المؤمنين[٢].

أدت تصحيحات الإمام لما ارتكبته حاشية الخليفة إلى فزع بقية المنتفعين؛ وأدركوا أن الدور آت عليهم فخافوا منه وتألبوا ضده. وضاقت على أصحاب الملكيات الضخمة والعقارات الكبيرة فسيحات الرحاب؛ وخشوا أن تذهب عليهم أموالهم وأن يرجعوا إلى ما كانوا عليه أيام «أبي بكر» و«عمر» وهو ما لا يرغبون فيه؛ فتآمروا عليه أثناء «حرب الجمل»، ثم واجهوه.

ولكن بالرغم من أن حروب الجمل والنهروان قد صرفتاه عن تحقيق كل مبادئه وإعادة بناء الخلافة الراشدة، فقد مضى الإمام في طريقه، وكل ما حوله ينهار ويدعو إلى اليأس لكنه مصمم على أداء رسالته. وقد وصف طه حسين عزمه وتصميمه في هذه الفترة الحرجة فقال: (ليس كل الناس من **اليقين وقوة الإيمان ومضاء العزم وتصميم الرأي بحيث كان علي رضي الله عنه)**[٣].

لذلك مضى في طريقه لمحاربة الفساد والإفساد رغم كل تلك المواقف العجيبة الغريبة. بينما مضى معاوية في طريق الخداع والمكر وشراء الضمائر وإفساد الناس بأموال المسلمين.

وكان معاوية محددًا هدفه في الوصول إلى الملك، ولم يكن له هدف غيره فسعى إليه بإصرار وذكاء ومكر وكيد، مستغلًا طبيعة الثأر العربي ضد الحق الإسلامي.

---

(١) البيان والتبيين ٢: ٧٩.

(٢) كان يشيع أن المهاجرين والأنصار معه وأنه سيتوجه بهم إليه وهو يقصد بعض الهاربين إليه من قانون العدالة والذين لا يتجاوزون أصابع اليد عدًا. هذا إذا انطبق عليهم صفة المهاجرين والأنصار. (نهج البلاغة ص ٦٣٧).

(٣) طه حسين: علي وبنوه ١٠٩.

(٦)

رغم كل الصعاب وسوء الأمور واستكلاب مجتمع الأثرة فقد تمكن أمير المؤمنين - في خلاف الفترة القصيرة المهولة - من تطبيق نظام الأمة ما استطاع إلى ذلك سبيلا. فكان مصممًا على تحقيق رسالته والعودة بنظام الخلافة الراشدة إلى ما كانت عليه وأفضل مما كانت عليه، لكن الأحداث المناوئة كانت قد بلغت مرحلة قوية للغاية، ومع ذلك فقد حقق مبادئه.

لعل تحقيق العدالة الاجتماعية هي السمة الأكثر بروزًا في سياسته. ومن الثابت أن أفكاره الاجتماعية لم يصل إليها أحد قبله ولا أحد بعده. ومن المعلوم أن العدالة الاجتماعية هي حجر الأساس لأي نظام ناجح وأنه متى توفرت العدالة الاجتماعية فقد توفرت المساواة.

وليس من شك أن تجربته مع الرسول باعتباره تلميذه الأول، قد خلقت فيه هذه المعاني النبيلة، وكانت تجاربه الضخمة مع «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» ممارسةً ونصحًا وقضاءً قد مكنته من التزود بخبرات واسعة، ثم كان بقاؤه خارج الحكم قرابة ما يقارب سبعة وعشرين عامًا قد مكنته من التأمل والتفكير حتى اعتبر أعلم الصحابة[١].

بهذه المؤهلات ومنذ أول وهلة لتسلمه المسؤولية طبق مبادئه تطبيقًا دقيقًا. ففي مجال المساواة قدمنا أنه كتب إلى قائده العظيم «الأشتر النخعي» رضي الله عنه، يلزمه بالعدل بين الرعية بالتساوي لأن الناس (**صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق**)[٢] وقد ثبت أن أمير المؤمنين قتل مسلمًا بذمي وقال: (**من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا**)[٣] وقال: (**دية اليهودي**

---

(١) روى الإمام ابن القيم عن مسروق: (**شاممت أصحاب محمد ﷺ فوجدت علمهم ينتهي إلى ستة، علي، عبد الله، عمر، زيد بن ثابت، أبي الدرداء، أبي بن كعب. ثم شاممت هؤلاء الستة فوجدت علمهم ينتهي إلى علي**) (علي إمام الأئمة ص ٢٩) وقد أثبت الشيخ الباقوري أن علم أئمة المذاهب الأربعة تنتهي إليه (نفس المصدر ص ٤٧ - ٤٨).

(٢) الإمام علي: نهج البلاغة ص ٦٠٠. تحقيق الإمام محمد عبده. نهج البلاغة تحقيق الصالح ص ٤٢٧.

(٣) الروض النضير للعلامة حسين السياغي ٤: ٥٧٨. ويقول الإمام أبو زهرة: (**سماهم المسلمون**=

والنصراني مثل دية المسلم)[١] وعندما سؤل احتجاجا على قراره هذا: كيف تقرأ هذه الآية ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وهم يقتلون يعني المسلم. قال علي: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[٢]. وعلى خطاه سار حجر بن عدي عندما تراخى زياد ابن أبيه في قصاص عربي مسلم قتل ذميًا فأجبره عليه فكانت سببًا في قتله كما سيأتي[٣].

ومضى الإمام يحقق مبادىء نظام الأمة دون أن يخاف نفوذ أصحاب الملكيات الكبيرة. ونحن نعرف أن المساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت قد اختلت في عهد الخليفة «عثمان»، وأورثت احتكارًا لحكم الولايات، كما أورثت للبعض غناءً فاحشًا، وللبعض فقرًا مدقعًا، خالقة بذلك مجتمعًا طبقيًا مقيتًا، أو قل مجتمعًا فئويًا مقيتًا؛ فحاول - عليه السلام - أن يعيد ما اختل، ويقيم ما اضطرب. فكان عليه إزاء هذه التركة أن يجاهد في موقعين: إرجاع المظالم من أيدي الولاة والمنتفعين من ناحية، وتطبيق المساواة بين الناس من ناحية ثانية. فمضى يطبقها بشكل أدق مما كانت عليه في عهد «عمر».

ففي الناحية الاقتصادية لم يميز في العطاء بين قرابة النبي ولا أهل بدر ولا السابقين من المهاجرين والأنصار، وبين غيرهم، وكان «عمر بن الخطاب» قد ميز القرابة والبدريين والمهاجرين والأنصار عن غيرهم. لكن الإمام خالفه فيها، وساوى بين الناس في العطاء؛ فرضي الأنصار بهذه السياسة، ورضي المستضعفون، ورضيت الأكثرية الساحقة، ولكن «قريش الطليقة» وأصحاب الضياع العريضة والملكيات الكبيرة لم ترض بها، فقاوموه باللسان والسنان.

وفي مجال السياسة الاجتماعية ساوى بين الناس بشكل دقيق للغاية، حتى اشترط على الولاة ألا يفرقوا بين الأقوياء والضعفاء حتى في النظرة واللمحة: **(وآس [وساو] بينهم في اللحظة والنظر حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم،**

=ذميين لأن لهم ذمة عند رسول الله ﷺ. وحث النبي ﷺ على منع أذاهم، فقد قال ﷺ: (من آذى ذميًا فأنا خصمه يوم القيامة ومن خاصمته خصمته). وانظر في موضوع المواطنة كتابنا «قضايا غائمة».

(١) الروض النضير ٤ : ٥٧٨.

(٢) نفسه ٤ : ٥٧٧.

(٣) طه حسين: علي وبنوه ص ٢٢٠.

ولا ييأس الضعفاء من عدلك بهم)[1].

وكان الإمام يؤثر العامة على **الخاصة** فطلب من «الأشتر» أن يعمل بهذه القاعدة لأن (**سخط العامة يجحف** برضا **الخاصة، وأن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة... فليكن صفوك لهم وميلك معهم)**[2] وكان يعتقد بأن صوت الشعب من صوت الله: (**إنما يستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن العباد)**[3] ومن ثم كان قريب الصلة بالجماهير. وقال أن على الولاة أن يعيشوا عيشة جمهور الشعب (**لكيلا يتبيغ بالفقير فقره)**[4] أي لكيلا يسخط الفقير لفقره وليتعزى بحال أميره. وقال كلمته الخالدة: (**أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم مكاره الدهر، أو أكون لهم في جشوبة العيش [خشونة العيش])**[5].

كانت **المساواة** - في مفهوم الإمام - إذن هي الأساس في المعاملات بغض النظر عن سابقة دينية أو فضل أو مكانة؛ فالسابقة الدينية لا تبرر التميز الاقتصادي في الدنيا، مهما بلغ صاحبها من الفضل. فالذين قاتلوا وهاجروا وناصروا وصابروا قد فعلوا كل ذلك من أجل مبدأ وعقيدة لا من أجل مال يصيبونه (**فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى مال يصيبه أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)** أو كما قال رسول الله. ولأنهم قاتلوا من أجل الله فإن الله سيوفيهم أجرهم بما عملوا وصبروا يوم القيامة، ولكن البطون الجائعة والأجساد العارية تتساوى في المطالب في الحياة الدنيا.

إذن فالناس عند الإمام شيء واحد والحاجة هي المقياس والمعيار. وكان - تبعًا لإيمانه هذا - يقسم بالسوية. وقد عوتب على التسوية في العطاء، وأنها ستلحق به الضرر في معركته مع معاوية؛ فرد عليهم: (**أتأمروني أن أطلب النصر**

---

(١) نهج البلاغة تحقيق الإمام محمد عبده ٥٤٣.
(٢) من عهده إلى الأشتر ص ٦٠٢ نهج البلاغة.
(٣) مقدمة النهج ص ٣٧.
(٤) نفسه ص ٣٧.
(٥) نهج البلاغة ص ٥٨٩.

بالجور فيمن وليت عليه)[١]. وقد عاتبه طلحة والزبير في عدم استشارتهما في اتخاذه قرار التسوية في العطاء، فقال لهما: **(وأما ما ذكرتما من أمر الأسوة [التسوية] فإن ذلك أمر لم أحكم أنا فيه برأيي ولا وليته هوى مني، بل وجدت أنا وأنتما ما جاء به الرسول)**[٢].

وكان يرى أن مال المسلمين ليس للخليفة منه شيء. ولما طلبه «عبد الله ابن زمعة» - وهو من شيعته - أن يعطيه مالًا قال: **(إن هذا المال ليس لي، ولا لك، وإنما هو فيء للمسلمين)**[٣].

وكان قد أشار على عمر بن الخطاب أن يطبق المساواة بدون النظر إلى سابقة، ولكن عمر لم يأخذ بهذا الرأي في البداية ولما أراد تحقيقه كان الموت أسبق فاختطفه قبل أن يعيد النظر في سياسته المالية. ولما تولى الإمام الخلافة كان **(يقسم ما يأتي من المال إثر وصوله على الناس - بعد أن يحتجز منه ما ينبغي أن ينفق منه في المرافق العامة -.. فكان يقسم على الناس الفاكهة حين تحمل إليه الفاكهة قلت أو كثرت، وكان يقسم عليهم العسل والزيت وأشباه العسل والزيت حتى قسم عليهم ذات يوم إبرًا وخيطا)**[٤].

وكان: **(يرى أن من الحق عليه أن يقيم العدل بأوسع معانيه بين الناس، لا يؤثر منهم أحدًا على أحد، ويرى أن من الحق عليه أن يحفظ على المسلمين مالهم لا ينفقه إلا بحقه؛ فهو لا يستبيح لنفسه أن يصل الناس من بيت المال، بل هو لا يستبيح لنفسه أن يأخذ من بيت المال لنفسه وأهله إلا ما يقيم الأود لا يزيد عليه وإن استطاع أن ينقص منه فعل.. كان علي إذًا في إنفاق دائم على الناس ولكن على أساس ثابت من العدل والقسط)**[٥].

على أنه ليس من اختصاص هذا البحث استقصاء أرائه في العدالة الاجتماعية، وإلا فله كلمات مأثورة في هذا الباب لم يسبقه إليها أحد، ولم

---

(١) نهج البلاغة ص ٢٩٣ - ٢٩٤.
(٢) نفسه ٤٦٣.
(٣) نفسه ص ٥٠٢.
(٤) طه حسين: علي وبنوه ص ١١٠.
(٥) نفسه ص ٥٩.

يلحقه بعدها أحد. وهي بدورها المقياس الدقيق لتلمس الفوارق بينما كان يجريه، وما كان «معاوية» وورثته و«بنو العباس» وورثتهم يجرونه. وهو الفرق بين منهج الخلافة، وأطماع الملك. بين دولة الأمة، ودولة الفرد.

*

وإذ كان الإمام يرى المال وظيفة اجتماعية إنسانية فقد كان مجتمع الأثرة يراه وظيفة خاصة ذات طبيعة ذرائعية. وبين النظرتين حدث التصادم. وكان مجتمع الأثرة قد امتلك الأموال الواسعة بحيث غدا يشكل قوة كبيرة، وضعها لمحاربة أمير المؤمنين وإصلاحاته. وكان الإمام يعرف أن الطريق وعر، والسبل شائكة، والتراث الذي تلقفه ثقيلا. ومن يتأمل خطبه في هذه الفترة يدرك أن الإمام يصعد شكاوى مريرة لا يتحملها إلا علي ومن كان على درب علي. ومع كل العوائق فقد كان مصممًا على اقتحامها مهما كان الثمن وكل ما أوجدوا له مشكلة تجدد العزم على مقاومتها. كانت قدماه تتمزقان وهو يمشي على الصخر الحاد ولا يتراجع، وكان يضيء للناس وهو يحترق.

كان ذوو الملكيات الكبيرة قد نفروا من سياسة الإمام «علي» كما رأينا، وساروا في درب آخر ما تزال أثاره سالكة لأمثالهم حتى اليوم. وكان قد انفتح على مصراعيه واستوسق في أعماق الناس، وكانت الانحرافات التي أحدثتها بطانة عثمان بسبب أنها صدرت باسم خليفة منتخب وصحابي كبير قد تلقاها الناس بالخضوع، مما أضفى عليها شبهة شرعية، استغلها ذوو الأطماع. ولذا أصبح نقض هذه السياسة نقضًا لغرس متجذر، ليس من السهل انتزاعه؛ ولا تغيير مسلكه، وقد سرى في المجتمع سريان النار في الهشيم فلم يعد مقتصرًا على المنتفعين فقط، بل قد سرى شره إلى قطاع كبير، وأصبح ممارسة مألوفة وسلوكًا غير مشين. فهذا «مصقلة بن هبيرة» عامل أمير المؤمنين كان قد اشترى بعض أسرى صفين من قومه بمال استقرضه من «بيت المال» ولم يف بدينه، **(فلما طالبه ابن عباس بأداء الدين قال: «لو قد طلبت أكثر من هذا المال إلى** <u>ابن عفان ما منعني إياه</u>**). ثم احتال حتى هرب من البصرة ولحق بمعاوية، فتلقاه معاوية أحسن لقاء، وأطمعه وأرضاه)**[1].

(١) علي وبنوه ١١٥ - ١١٦.

هذا الموقف يرينا كيف أصبح للخلل مكان قائم وسوق رائج، وكيف أصبح المال حلًا للخليفة يوزعه كيفما يشاء، ويتصرف به لمن يريد، بدون اعتراض من أحد، بل ليس من حق أحد أن يعترض على مال الله المسؤول عنه الخليفة. وإذا أراد عامل الخليفة أن يستوفي حقًا من الحقوق فإن المثل بالخليفة السابق حجة للتمرد على الحق. وقد ظن «مصقلة» أن «عليًا» كـ «عثمان» سيحله عما استقرضه. ولولا وجود شعور بأن للخليفة الحق في التصرف بمال المسلمين لما طرحه مصقلة بذلك الشكل.

إذن فهذا المفهوم الجديد المنكر قد استشرى وتمكن من قلوب كثير من الناس، حتى ظن «مصقلة» أن في وسع «علي» أن يسمح عن قرضه. ولم يعد يتذكر أن مال المسلمين ليس بيد الخليفة، ولا يقدر أن يتصرف به، ولم يعد يتذكر أن المسؤول عنه هي القيادة الجماعية، وأن لبيت المال أميرًا مسؤولًا، ونسي «مصقلة» كما نسي معظم الناس أن «أبا بكر» لم يقدر أن يعين لنفسه راتبا. وأراد أمير المؤمنين أن يعيد الناس إلى فضائل نظام الأمة لكن الظروف بالفعل كانت قد تغيرت. وعندما أدرك «مصقلة» - ومصقلة نموذج لمجتمع الأثرة الجديد - أن «عليا» غير «عثمان» وتأكد له أنه لن يعفيه من قرض أخذه، بل ليس في وسعه ولا من حقه أن يعفيه، لم يتذكر ما كان عليه مجتمع الأمة من خير العدل الاجتماعي وخير القيادة الجماعية فيراجع أمره، ويعود إلى الحق، بل غلبته طبيعة مجتمع الأثرة؛ فترك مجتمع الأمة، والتحق بمجتمع الذرائع حيث المال المستباح، والعطاء الحرام، وحيث أحسن زعيم مجتمع الأثرة لقاءه فأطعمه وأرضاه[1].

وليس من شك أن الإخلال بنظام العدالة الاجتماعية كان سببه الإخلال بالتوزيع، فقد أدى استيلاء «معاوية» على المال إلى أن يغري الناس على الإقبال على مجتمع الأثرة، وأن يؤدي ذلك إلى نبذ طاعة القيادة الجماعية وصرفهم إلى طاعة قيادته الفردية.

---

(١) علي وبنوه ١١٥ - ١١٦.

(٧)

لم تكن الحرية حديثًا يقال، بل عملًا يطبق، ولم تطبق في أي عصر من العصور كما طبقها عليٌّ على نفسه، وعلى أنصاره، وعلى خصومه، وعلى مقاتليه. وإذا وضعنا هذا التطبيق في إطار الظروف الحربية تلك فإن استخدام **الحجر الوقائي** على الأقل كان مباحًا، إلاّ أن الإمام لم يفرط بالثوابت - وعند المندوحة للتفريط بها - إطلاقا. كان يرى أعداءه يستفيدون منها أكثر مما يستفيد، فيهاجمونه في عاصمته ويردون عليه وهو على منبره وينبزونه بأسوأ الألقاب. فلا يقابلهم سبًّا بسبٍّ بل عفوًا عن ذنب.

هذه الحرية لم تعرف إلا في هذا العصر الديمقراطي وبذلك سبق عصر الديمقراطية بمئات السنين. والحق أن إيمانه بالحرية السياسية بلغ شأوًا لم يصله أحد قبله من الخلفاء الراشدين، ولم يصله أحد بعده حتى اليوم.

فهو لم يمنع عن خصومه حريتهم، ولم يعمل لتقييدها، وعندما ارتقت إليه الخلافة المضعضعة طبق **ثابت الحرية** على خصومه في الحرب والسلم منذ الوهلة الأولى كما طبقها على أنصاره بدون تفريق. فهو لم يُقسِر الذين تخلفوا عن القتال ليقاتلوا معه ما داموا غير محاربين كـ- «عبد الله بن عمر» و«سعيد بن مالك» واكتفى بدمغهما بقوله: (**أن سعيدًا وعبد الله بن عمر لم ينصرا الحق ولم يخذلا الباطل**)[١]، وهذا الموقف منهما - وإن لم يقله الإمام - يسلكهما في الهمل الضائع.

وموقفه من الخوارج يعتبر ذروة الالتزام بالحرية السياسية؛ فلم يمنعهم فيئهم، ولم يمنعهم من الصلاة مع الناس، ولم يمنع شهادتهم في الخصام، وقال كلمته الدستورية المشهورة: (**إن سكتوا تركناهم، وإن تكلموا حاججناهم، وإن أحدثوا فسادًا قاتلناهم**)[٢].

هذه المادة تحافظ على حق عظيم، هو حق الصمت، وهو فيه سابق غير

(١) نهج البلاغة ص ٧١٩.
(٢) طه حسين: علي وبنوه ٩٧.

ملحوق. ونحن الآن في زمن أصبح جر الأخرين على الكلام شركًا قانونيًا للإيقاع بهم. وقد تعودنا مثل هذا في الأزمنة المتأخرة. حيث يصبح الصمت تآمرًا، ومن ثم يجبر الناس بواسطة السلاسل والأغلال على الاعتراف.

وقد تعود الناس أن يتحدثوا عن حرية الكلام وحرية التعبير إلخ.، لكن لا أحد فكر في حرية الصمت كما فكر الإمام عليه السلام. ولم يحافظ أحد على حرية السكوت كما حافظ عليها الإمام، وإلا لكان في وسعه أن يستخرج أسرار الخوارج بإرغامهم على الكلام فيتجنب كثيرًا من مؤامراتهم عليه.

لكن الإمام ترك لهم حرية السكوت، ولم يرغمهم على شيء لم يقولوه، ولم يستخرج منهم اعترافات تحت التعذيب. إن سكتوا تركوا أحرارًا لأن حرية الصمت عنده مقدّسة كحرية الكلام. وبهذا يكون قد منع الاستدراج في الكلام من أجل الإيقاع بصاحبه.

وطبق الإمام حرية التعبير المطلق. فكان بعض الخوارج يأتون إليه إلى المسجد؛ فيدور بينهم مثل الحوار التالي. قال له الخريت بن راشد: «**والله لا أطعت أمرك ولا صليت خلفك**». فقال له علي: ثكلتك أمك، إذًا تعصي ربك، وتنكث عهدك، ولا تغر إلا نفسك. ولم تفعل ذلك؟ قال: لأنك حكّمت في الكتاب وضعفت عن الحق حين جد الجد، وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم؛ فأنا عليك زارٍ، وعليهم ناقم». فلم يغضب علي لذلك. وعقب طه حسين على هذا الموقف فقال:

(ولم يبطش به، إنما دعاه إلى أن يناظره ويبين له وجه الحق لعله أن يثوب إليه؛ فقال له الخريت: أعود إليك غدًا. فقبل منه علي وخلى بينه وبين حريته، لم يرتهنه في سجن حتى يناظره فيسمع منه ويقول له، وإنما ترك له الطريق)[1].

وليس ذلك فحسب، بل إن الإمام الغزالي ليذكر أن إمام الحرية سمح لقضاته في البصرة أن يأخذوا بشهادة خوارج البصرة وغيرهم، وكان قضاته قد استأذنوه في القضاء بشهادتهم (**أو ردها فأمرهم بقبولها كما كان قبل الحرب**

---

(١) طه حسين: علي وبنوه ص ١١٤).

لأنهم حاربوا على تأويل وفي رد شهادتهم تعصب وتجديد خلاف.)[١].

وقد عاش الخوارج مع علي في الكوفة (**يدبرون له الكيد ويتربصون به الدوائر ويصرفون عنه قلوب الناس وعقولهم، يشهدون صلاته ويسمعون خطبه وأحاديثه وربما عارضه منهم المعارض فقطع عليه الخطبة أو الحديث وهم على ذلك مطمئنون إلى عدله، آمنون من بطشه، مستيقنون أنه لن يبسط عليهم يدًا، ولن يكشف لهم صفحة، حتى يبادوه، وهم يأخذون نصيبهم من الفيء وحظوظهم من المال الذي يقسم بين حين وحين فيتقوون به على الحرب ويستعدون به للقتال**)[٢].

وطبق أمير المؤمنين قانون نقد الخليفة علنًا، بل ولو كان في صورة سباب. فمن حق المواطن أن يقول ما يرغب بدون أن ينال عقابا. ففي ذات يوم كان يتحدث إلى الناس فقال رجل من الخوارج: قاتله الله كافرًا ما أفقهه. فوثب القوم ليقتلوه فقال قانونه الخالد: (**رويدا: إنما هو سب بسب، أو عفو عن ذنب**)[٣] وهكذا أطلق الخليفة قانونه العظيم في حق نقد الخليفة في وجهه حتى ولو تضمن شتمه فليس للخليفة سوى رد السب بالسب، أو العفو عن الذنب.

بهذا القانون ألغى الإمام تمامًا ما يسمى بصيانة الذات الملكية أو السلطانية أو الرئاسية من أي نقد؛ فالأمراء كالرعية لا شيء يفرقهم أمام القانون. وهو بهذا سبق عهد الحرية والمساواة الذي جاءت به «الثورة الفرنسية» بأكثر من ألف عام. ولقائل أن يقول أن الذات الملكية ما تزال مصونة في القانون البريطاني. لكن الذات الملكية البريطانية ليس لها من الحكم سوى الاسم، فمن المنطق ألا تسب ما دامت تملك ولا تحكم.

*

ولكن هذه المبادىء السامية جعلت أمير المؤمنين - وقد اختلف المجتمع

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٠٦ تأليف عالم الشام الشيخ جمال الدين القاسمي. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة ١٤٠٥/ ١٩٨٥ بيروت.

(٢) طه حسين: علي وبنوه ١١٣.

(٣) نهج البلاغة ص ٧٥٥.

– يدفع ضريبة فادحة. فهل كان عليه أن يُدهن في مبادئه حتى يتمكن من إعادة تركيب المجتمع على ما كان عليه؟

هذا السؤال مرتبط بطبيعة أمير المؤمنين نفسه. فهل كان في قدرته أن يغير نفسه ويبدل معتقداته من أجل أن يظل في الحكم، وهو لا يدري كم سيظل فيه؟ وهل كان في قدرته – حتى لو أراد أن يتحايل – أن يلطخ طريقه بالوحل بدعوى إعادة تنظيفها. كما يقول بعض اللائمين. إن عليًّا هو علي. ولو غير خلقًا واحدًا لما بقي علي، ولما بقيت مثله ومبادئه. لقد بقي الإمام تمثالًا للعدل لتمسّكه بالعدل، وظل معاوية تمثالًا للجور لممارسته للجور.

وإذن فمن أجل الحفاظ على المبادىء كان أمير المؤمنين يدفع ثمن تلك المبادىء. كان يطبق الحرية السياسية على نفسه هو، وعلى خطه، ويتيحها للآخرين. وأنت تقرأ تاريخ وقائعه وتسمع ما كان يدور من حوار وجدل في مضاربه وخيامه؛ فتسمع نقاشًا وحوارًا وجدلًا بدون خوف من سلطة ولا خشية من رقيب، وكأنما هو يدور تحت قبة برلمان يشتد فيه النقاش والحوار والجدل، وكأنك تعيش في عالم الديمقراطية اليوم، وتصغي إلى حوار الديمقراطيين في كل مجال.

هذا الموقف العظيم صوره خصومه ضعفا؛ فوأدوا هذا الحق الممارس من أجل أن يغرسوا في الأذهان أن عليًّا ليس رجل سياسة، وأن السياسة تقتضي القوة والعنف والفرض. وقد تباهى معاوية بأن عليًّا يفشي سره وهو يكتمه فلا يعلمه أحد. ومع أن معاوية كان يرسم بكلماته تلك معالم رجل الشورى ورجل الفردية إلا أن الناس فعلًا سلموا بأن الحكم الحقيقي هو حكم الرجل الفردي الباطش، وساروا على هذا الاعتقاد حتى اليوم. ومن ثم صدقوا ما قيل في الإمام. وهو نفسه قال: والله ما معاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر؛ فإذا كانت السياسة غدرًا وفجرًا فعلي غير سياسي مائة في المائة، وإن كانت السياسة بناءً وعدلًا وحريةً ومساواةً فعلي في الذروة منها. ومن ثم فإن الواقع يحدد شكله في منهجين. منهج الغدر والكذب وخلق التفاوت بين الطبقات وعدم المساواة ومنع الحريات، ومنهج على الضد من ذلك تماما. ومن ثم كان صراعًا بين طالب حق وطالب باطل ولكلٍّ أسلوبه.

ومن المؤكد أن الإمام لم يكن - بإتاحة الحرية - ضعيفًا، بل كان قويًا، لأن من يسمح بالحرية ضد نفسه لا يعد ضعيفًا بل شجاعًا. والضعيف هو الذي يخاف من كل شيء: من ظل الكلمة ومن ظل الرأي، ولذا فهو يعمد إلى الأفواه فيكممها، وإلى الأقلام فيكبلها، لأنه يخاف. والذي يخاف من الكلمة لا يمكن بأية حال أن يوصف بالقوي.

على أن لكل نظام ضريبة؛ فلنظام المؤسسات الشورية والديمقراطية ضريبة، ولها سلبيات، ولكن مهما كانت تلك السلبيات فإن أسوأها يفوق بما لا يقارن إيجابيات الدكتاتورية فكيف بالفردية، ولا مقارنة بين الدكتاتوريّة والفردية؟

لقد تفوق الإمام على ديمقراطية الديمقراطيين برفضه ما يسمونه بلغة اليوم **الأمن الوقائي** وكان في مقدوره - باسم هذا الشعار - أن يحتجز حرية خصومه ويمنعهم من تحركاتهم ما داموا ضد الدولة. ولكنه لم يفعل ذلك انسجامًا مع إيمانه بالحرية، ولو أنه فعل لما لامه أحد، بل إن «معاوية» قد قتل على النقد وسفك دم حجر بن عدي لوقوفه ضد مخالفات زياد بن أبيه، أي مصادرة رأيه وحريته، وأيضًا لرفضه شتم الإمام علي، أي أنهم قد أرغموه على الخروج من «حرية الصمت». ولم يجرؤ أحد أن يلوم معاوية بطريقة عملية حتى يردعه عن القيام بمثلها مرة ثانية، بل كان اللوم الموجه إليه من قبل بعض الصالحين لومًا لفظيًا فقط، وعلى شكل عتب جميل ولوم لطيف في مساق الحب له والخشية على ملكه.

الخلاصة؛ كان أمير المؤمنين مؤسس منهج، لا طالب ملك ولو أنه فعل لنجح نجاح خصومه، ولكنه «علي» الخالد بالذكر الحسن، وأعداؤه من الخالدين بالمذمة، وشتان ما بين الخلودين.

(٨)

وقد طبق الإمام الشورى على نفسه تطبيقًا لم يطبقها أحد مثله، حتى أكلته الشورى وصار - بحق - شهيدها؛ فقد سمحت الحرية الواسعة التي عاش خصومه في ظلالها لأن يتآمروا عليه، ولم يتمكن من منعهم لأنهم محميون بقانونه هو.

في كل الحالات كان ملتزمًا به: له أو عليه. وبالرغم من أنه كان يرى نفسه أحق بالخلافة من غيره، إلاّ أنه كان رضخ لمن اختاره الناس مثل أبي بكر وعمر وعثمان فعمل معهم بصدق ونصح عز له النظير. وهو - كما نعرف - قد أعرض عن الخلافة لما جاءت إليه تجرر أذيالها، ولكنه رضخ لأمر الأكثرية فتحملها مكرهًا، فكان في كلا الحالتين ملتزم بالشورى غاية الالتزام.

وقد حضر مجلس المرشحين الستة مع ظهور قرائن للعمل ضده. وكان عمه العباس قد نصحه ألا يدخل فيه، لكنه كان يرى ذلك حقًا لا يمكن أن يتركه ولو كان على حسابه. وقد عبر عن ذلك بكلمة رائعة دستورية قائلًا **(كان أمرًا عظيمًا من أمور الإسلام لم أر لنفسي الخروج منه)**[١].

وكان إلى ذلك يعتقد أن الشورى ليست فقط أمرًا دينيًا، بل إثراء للفكر الإنساني: **(من استبد برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها)**[٢] ومن ثم كان ملتزمًا بهذه القاعدة التزامًا دقيقا.

في أثناء معاركه مع معاوية لم يتخل عن مبادئه مع أن له مندوحة تقتضيها ضرورة الحرب، والناس قد أصبحوا على استعداد لقبولها، ولكنه كان يعيد إرساء مبادىء الأمة، ولا يسعى لمكسب شخصي حتى يفرط فيها؛ فما من شيء يمكن التفريط به وقد انتفى الغرض الشخصي. بل لعله تقصد أن يزيد في هذه الظروف بالذات من ممارساتها ليتجلى المبدأ واضحًا في كل الحالات: في الحرب والسلم. ويعطينا دكتور طه حسين صورة جيدة عن ممارساته الشورية

---

(١) الأحكام السلطانية ص ١١.
(٢) مقدمة نهج البلاغة ص ٣٥.

أثناء الحرب فيقول:

(كان يدبر أمور أصحابه عن ملأ منهم لا يستبد من دونهم بشيء، وإنما يستشيرهم في الجليل والخطير من أمره، وكان يرى لهم الرأي فيأبونه ويمتنعون عليه ويضطرونه إلى أن ينفذ رأيهم هم ويحتفظ برأيه لنفسه)[١].

وعلى الجبهة الأخرى المعاكسة لخط الإمام كان معاوية يتصرف وفق خطه الخاص. ويعطينا الدكتور طه حسين أيضًا وصفًا لما يجري على الجبهة الأموية فيقول:

(لم يكن معاوية يعطي أصحابه بعض هذا الذي كان يعطيهم علي. لم يكن يستشيرهم، وإنما كان له المشيرون من خاصته الأدنين؛ فكان إذا أمر أطاعه أهل الشام دون أن يحجموا فضلًا عن أن يجادلوا)[٢].

وقد ذكرنا قبل أن معاوية - كما يروي الجاحظ - عدد أسباب انتصاره على علي فذكر من بينها أن عليًّا كان يظهر سره، وكنت كتوما لسري[٣]. وهذا هو الفارق الحقيقي بين الرجل الشوري والرجل الفردي.

على أن مزايا **نظام الأمة** المترنح ومناقب إمامها العظيم لم تتمكن من التغلب على مجتمع الأثرة. لقد تحول مجتمع دولة الأمة، إلى مجتمع دولة الفرد. وامتد هذا المجتمع إلى اليوم. وما أشبه الليلة بالبارحة، فالأمة العربية تعيش نفس الظروف فهي لا تملك لنفسها ضرًّا ولا نفعا. كل جهدها أن تحلم بمن يعطيها ما تعيش عليه بالباطل. لقد أصبح الظلم مطلبا...

وشيء آخر استفاد منه معاوية وهو أن أممًا كثيرةً ممن حكمت حكمًا دكتاتوريًا دخلت في الإسلام، وورث العرب ملكها وامتزجوا بحضاراتها الذرائعية، وبحكمها الفردي. وكان «معاوية» في الشام «وعمرو بن العاص» في مصر الواقعتان تحت الحكم القيصري أيضًا، وامتدت الفتوح إلى أفريقيا

---

(١) طه حسين: علي وبنوه ص ١٦٥. وانظر ما كتبه عن شورية الإمام الشيخ الباقوري في كتابه (علي إمام الأئمة ص ٨٨ - ٨٩).

(٢) طه حسين: علي وبنوه ص ١٦٥.

(٣) البيان والتبيين ٢: ٧٩.

الخاضعة لحكم قيصر، فتعرف الولاة - على عهد عثمان - على طبيعة ملك قيصر عن كثب. وكما يقول طه حسين:

(كان من الطبيعي أن تنتهي الأمور إلى إحدى اثنين فإما أن يقهر الغلبون فيعربوا هذه الأمم المغلوبة، وإما أن يقهر المغلوبون فيفتنوا هذه الأمة الغالبة. وقد فتنت الأمة الغالبة عن كثير من أمرها؛ فأعرضت عن خلافتها وعن سنتها الرشيدة، ودفعت إلى الملك تقلد فيه قيصر وكسرى أكثر مما تقلد النبي والشيخين)[١].

والخلاصة كما قال طه حسين:

(كان علي يدبر خلافة، وكان معاوية يدبر ملكًا، وكان عصر الخلافة قد انقضى وعصر الملك قد أظل)[٢].

أدرك معاوية خطورة الموقف، وكان من مصلحته ألاَّ يهمل المشاغبة على الإمام بالتآمر والكيد ثم بالمواجهة. قال الإمام أبو زهرة.

(لم يمهل إمام الهدى... بل حارب البيعة وانتفض على المسلمين، واتهم مبايعيه، ووجد من مبايعيه من انتقض عليه. وهكذا ابذعر الأمر واضطرب)[٣].

لم يجد عصره؛ فرفعه الله إليه راضيًا مرضيا.

---

(١) طه حسين: علي وبنوه ص ١٨٠ - ١٨١.
(٢) نفسه ص ١٦٥.
(٣) تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٨٧.

الفصل الخامس

الحسن
خامس الخلفاء الراشدين
الفصل الأخير: نهاية التجربة

(١)

في عام ٤٠هـ/ ٦٦١م استشهد أمير المؤمنين «علي» عليه السلام، فبايع بقية المهاجرين والأنصار وغيرهم «الحسن بن علي» خليفة راشدًا برضًى منهم، وبدون ترشيح من الإمام الراحل، وبدون إقبال من الحسن نفسه؛ ولما جاءوا إلى الإمام الجريح ليطلبوا منه ترشيح الحسن خليفة للمسلمين بعده، أرجع أمر اختيار خليفتهم إليهم قائلًا: (**لا آمركم ولا أنهاكم**) تاركًا الأمر كله تحت إرادة الأمة بما فيها أمر القرشية، فاختاروا «الحسن» الذي لم يقدم نفسه، ولم يكن يرغب في الولاية أصلًا، ولكنه كلف بها تكليفًا. فأجمع الناس الموجودون في الكوفة عليه، كما كانوا قد أجمعوا على أبيه من قبل. فهما إذن الخليفتان المنتخبان من دون ترشيح من أحد ولكن الأمة هي التي اختارتهما وسعت إليهما، وأقنعتهما بتولي المسؤولية.

فأنت ترى أن بيعة «علي» و«الحسن» كانت بيعة مباشرة من الأمة، أنها قد وصلت ذروة التجربة. ولا نقول ذروة النظام لأن هذه الطريقة لو استمرت لأثمرت خيرًا كثيرًا، لكن «معاوية» و«بنو أمية» قد ائتمروا بها، والتفّوا عليها.

وقد يظن الكثيرون أن الخلافة الراشدة انتهت بعلي ولذلك يعدون خامس الخلفاء الراشدين هو عمر بن عبد العزيز. والحق أن خامس الراشدين هو الحسن لأنه بويع مبايعة شرعية، خلفًا لإمام شرعي، ولا عبرة هنا بطول المدة وقصرها؛ وإنما المهم هو حصول المبايعة، وهو قد بقي خليفة حتى تنازل.

والتنازل لا يلغي فترة خلافته السابقة، كما أن الموت السريع لا ينفي الخلافة أو السلطنة أو الملك عن الخليفة أو الملك أو السلطان. وبهذا يكون الحسن في فترة خلافته القصيرة إمامًا حتى تنازل. وقد توفي الإمام الشرعي فخلفه إمام آخر عن طريق التداول السلمي، وبالبيعة المختارة، وبدون إشهار سيف. فهو خليفة شرعي بالإجماع. فإمامته وخلافته إذن ثابتة. ولم أسمع حتى الآن أو أقرأ أن أي مؤرخ قال أن الحسن لم يكن خليفة. فخلافته ثابتة بحسب الثوابت والأحاديث والوقائع.

أما معاوية فلم يكن - عند كبار المؤرخين - خليفة، وإنما كان ملكًا حتى وإن سمي خليفة، وأن هذه الخلافة القيصرية كما كان يسميها الصحابة لم تكن إلا بعد تنازل الحسن بإجماع معظم المؤرخين. ومع أن بعض الرواة ذكروا أن معاوية ادعى الخلافة بعد التحكيم، لكن ادعاءه ذلك لم يكن بانتخاب أو باختيار وإنما جاء نتيجة قوته، ثم إن ادعاءه الخلافة أيام أمير المؤمنين «علي» لم تسقط عنه البغي على إمام شرعي، بل تؤكده وتحل دمه باعتباره ادعى الخلافة مع وجود إمام شرعي لا يختلف الناس على شرعيته، وهذه قضية بت العلماء فيها. وقد أجمع أئمة المذاهب الأربعة على بغي معاوية، وحتى الخوارج - الذين خرجوا عليه هم أيضًا فيما بعد - يعتبرون معاوية خارجًا على الإمام؛ ولم يتمكن فقهاء السلطة من نقضها، حتى الذين يتأولون لبغي معاوية بالاجتهاد، لم ينفوا البغي، بل يؤكدونه. فهناك إذن إجماع على بغي معاوية على الإمام الشرعي علي بن أبي طالب.، ومن ثم فهم لا يعتبرون صحة بيعة الباغي، ولكن معظمهم يعتبر خلافته صحيحة بعد تنازل الحسن فقط. وإذن فهناك بيعة لإمام شرعي تمت وتلقاها الجميع ما عدا المتمردين بالقبول.

فإذا أضفنا إلى هذا التحليل التاريخي القائم على الوقائع الدستورية: التحليلات الدينية نجد الحافظ السيوطي يعقب على حديث **(الخلافة ثلاثون عامًا)** بقوله: **(قال العلماء لم يكن في الثلاثين بعده ﷺ إلا الخلفاء الأربعة وأيام الحسن)**[1] وسماه في ترجمته: **(آخر الخلفاء بنصه)**[2]. أي بنص

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٩.

(٢) نفسه ص ١٨٨.

حديث: الخلافة من بعدي إلخ.

وقال الشيخ الباقوري: ان الدكتور محمد عبده يماني - وزير الإعلام السابق في المملكة السعودية أخبره (**أنه عني بتحقيق هذا الحديث عناية استغرقت أمدًا طويلًا وأنه حسب مدة أبي بكر ومدة عمر ومدة عثمان ومدة علي ثم أضاف إليهم الحسن بن علي فإذا جملة السنين ثلاثون سنة**).

وعلق قائلًا: (**وليس يرتاب أهل الإنصاف في أن هذا الحديث ينبغي أن يسلك في عداد معجزات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**)[1].

هذا من ناحية التحليل الديني المجرد والقائم ضمن وضعية دينية لا يمكن التغاضي عنها باعتبارها هي التي وضحت فترة الخلافة الراشدة وفترة الملك العضوض لأننا إذا اعتبرنا الخلافة ثلاثين عامًا مصداقًا للحديث فالحسن ضمن هؤلاء الخلفاء لأن الثلاثين عامًا لم تكمل إلا ببيعة الحسن وحتى تنازله؛ فهو من الخلفاء بهذا الحديث الشريف.

إذا ما ثبتت خلافة الحسن - وهي ثابتة - فقد ثبت أنه خامس الخلفاء الراشدين تلقائيًا، لكن الفقهاء أطلقوا اسم خامس الخلفاء الراشدين على أمير المؤمنين «عمر بن عبد العزيز». وهو خطأ من ناحية التسلسل التاريخي نحاول تصحيحه ضمن ما نحاول من تصحيح المفاهيم المغلوطة والخاطئة. وعليه فأمير المؤمنين «عمر بن عبد العزيز» هو سادس الخلفاء الراشدين.. أما ما اعتاد عليه الناس من حصر الخلفاء الراشدين بأربعة فهو عند أهل السنية السياسية أو قضاة السلطة. وأهل السنية السياسية هم غير المذاهب الأربعة - كما سنوضحه في هذا الكتاب - بدليل أننا نجد أئمة المذاهب الأربعة يعتبرون خلافة الحسن صحيحة وقائمة إلى أن تنازل عنها.

ثم إننا لسنا مقلدين حتى نتبع آثار من حصر الراشدين بأربعة، فإذا تبين لنا الحق اتبعناه. فالتقليد للمألوف أو التسليم المطلق لما يقال هو بقية من الترسبات والمفاهيم المغلوطة والمذهبية الساكنة في أعماق النفوس. ونحن في هذه الأحاديث نحاول صياغة ثقافة سياسية جديدة مستنبطة من مفاهيم **نظام**

---

(١) علي إمام الأئمة ص ٣٣٦.

الأمّة، ووقائع التاريخ المنسجمة، لا المقحمة لتبرير ما لا ينسجم سياقًا، ولا يتسق موضوعًا.

ويعتقد البعض أن **شرعية الخلافة الراشدة سقطت بسقوط علي**، وهذا الاعتقاد خطأ لأنه نتيجة ما سبقه من قول: أي إسقاط خلافة الحسن. وهو من التفسيرات السياسية الأموية التي انطلت على الكثيرين؛ لأن إسقاط الحسن من الخلافة تشكيك في حديث: **(الخلافة ثلاثون عامًا)** وبدون الحسن لا تكتمل الثلاثون عامًا. وعليه، وانسياقًا مع الحديث، ومع واقع الثوابت، ومع وجود الفاصل التاريخي بين عهدي نظام الأمة ودولة الفرد، فإن بداية دولة الفرد لا تبدأ باستشهاد أمير المؤمنين «علي» وإنما بتنازل الإمام الحسن، إذ كان على معاوية أن يصارع نظامًا ما يزال يحكم ولايات واسعة تقف ضده، وتحول دون إكمال سيطرته. ولذلك كان سعيدًا بتنازل الحسن إلى درجة أنه أعطاه ورقة بيضاء ليشترط لنفسه ما يريد.

فخلافة الحسن لا يختلف عليها مؤرخان ولكن الخلاف هو حول التنازل، فالشيعة تذهب إلى بقائه إمامًا، والسنية إلى تنازله. ولكن هذا الخلاف الطارىء بعد التنازل يعني أن الفريقين متفقان على خلافته قبل التنازل.

(٢)

وقد خرج عليه «معاوية بن أبي سفيان» - كما يقول الحافظ السيوطي[١]. - وهو غير شيعي ومن كبار أهل السنة - كما خرج على أبيه من قبل.

وما دام قد ثبتت خلافته شرعًا فقد ثبت تلقائيًا خروج معاوية عليه، ومعنى ذلك أن الحافظ السيوطي لم يعترف لمعاوية بدعوى الإمامة آنذاك أصلًا، ولو أنه اعترف له بهما لما قال أنه خرج على الحسن، وهو قد جزم بذلك لأنه لم يعتبر معاوية خليفة إلا بعد تنازل الحسن، أما قبله فهو خارج على الإمامين. وأنا ممن يرى هذا الرأي لمواءمته لمنطق الأشياء. فهنا إمام شرعي استشهد أثناء قيام تمرد عليه فخلفه إمام آخر استمر ضده التمرد حتى غلبه المتمردون. وبانتصار المتمردين نشأ وضع آخر له سمات ومفاصل أخرى تماما.

وكان من المفروض ألا يخرج معاوية على الحسن لو كان الأمر أمر مطالبة بقتلة الخليفة «عثمان» فالخليفة الجديد غير مسؤول عن تلك الفترة بكل تأكيد. ولو كان معاوية يبتغي مصلحة المسلمين لسلم الأمر للخليفة الجديد وتعاون معه، خاصة وأن «الحسن» ممن دافع بسيفه يوم الدار عن الخليفة «عثمان» ولم يفارقه الحزن عليه حتى قال فيه طه حسين:

(كان عثمانيًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إلا أنه لم يسل سيفًا للثأر بعثمان لأنه لم ير ذلك حقًا له، وربما غلا في عثمانيته حتى قال لأبيه ذات يوم ما لا يحب)[٢].

لكن «معاوية» أثبت بوقوفه ضد «الحسن» - العثماني الميول - للمرة الثانية أن الأمر أمر ملك لا أمر عثمان ولا دم عثمان، وأن عثمان عنده كان مجر د جسر عبره على جثة الشهيد. وعندما كان يرفع قميص الخليفة كان يصلب جسد الخلافة الراشدة ويريق دم الشورى.

مهما يكن، فقد كان استشهاد أمير المؤمنين «علي» ضربة موجعة لحقت

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ١٩٦.
(٢) طه حسين: علي وبنوه ص ١٧٦.

بالإمامة الراشدة. وبعد ستة أشهر وأيامًا أدرك الخليفة «الحسن» أن القضاء على «معاوية» لم يعد ممكنًا، وأن بقاءه في الحكم سيصيب وحدة الأمة الإسلامية بانقسام خطير، أو هكذا تراءى له؛ فرأى خامس الخلفاء الراشدين أن يضحي بالحقوق السياسية من أجل وحدة الأمة فتنازل عن الخلافة لمعاوية من أجل هذا الهدف النبيل مشترطًا عليه أن يعيدها شورى بين المسلمين بعد وفاته. كما جاء في نص وثيقة المصالحة. وهذا نص ما جاء فيها:

(وليس لمعاوية أن يعهد إلى أحد من بعده، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين)[1].

وهناك رسائل صلح دارت بين الإمام الحسن ومعاوية يوضح مجرياتها الدكتور طه حسين في كتابه الفتنة الكبرى[2] خير توضيح. وفيه نجد أن معاوية كان قد حاول أن يوقع الحسن وقيعة لا ينهض بعدها. ذلك أنه اقترح على الحسن أن يكون خليفة من بعده في عهد مكتوب أرسله مع رسولين ليستوثقا من معاوية للحسن ويعلما ما عنده، وجاء في كتاب معاوية:

(بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب للحسن بن علي من معاوية بن أبي سفيان أني صالحتك على أن لك الأمر من بعدي، ولك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله ﷺ وأشد ما أخذه الله على أحد من خلقه من عهد وعقد)[3].

ثم عرض على الحسن ولاية العهد من بعده وأغراه بالمال الوفير. ويقول طه حسين أن معاوية عرض على الحسن:

(ثلاثة أشياء: أن يجعله ولي عهده، وأن يجعل له مرتبًا سنويًا من بيت المال ألف ألف درهم، وأن يترك له كورتين من كور فارس يرسل إليهما عماله ويصنع بهما ما يشاء، ثم أعطى على نفسه العهد أن يؤمن الحسن من كل غائلة).

---

(١) السنة المفترى عليها ص ١٢٧. الطبعة الثالثة ١٤٠٩/١٩٨٩. مطبعة دار الوفاء - القاهرة، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع - الكويت.
(٢) طه حسين: علي وبنوه ١٨١ - ١٨٦.
(٣) نفسه ص ١٨٢.

لكن الحسن رفض تلقائيًا هذه الشروط. فنجا من الفخ المنصوب. يتابع طه حسين:

(ولم يكتف الحسن بهذه الشروط لأن فيها شيئًا لا يملكه معاوية في رأيه وهو ولاية العهد، ولأن ما عدا هذا من الشروط المالية نوع من الإغراء وليس بذي خطر عند الحسن، فبيت مال العراق في يده وكور فارس كلها في يده أيضًا، وقد أهمل معاوية في كتابه شيئًا هو أخطر من كل ما ذكر، وهو تأمين أصحاب الحسن الذين حاربوا مع علي، وهموا بالحرب مع الحسن نفسه. ولذلك احتفظ الحسن بكتاب معاوية عنده وأرسل إليه رجلًا من بني عبد المطلب.. بينه وبين معاوية قرابة قريبة.. هو عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب، وأمه أخت معاوية فقال له: إئت خالك وقل له: إن أمنت الناس بايعتك)[1].

في النهاية رفض الحسن شروط معاوية وانتهى الأمر إلى أن يبعث معاوية إلى الإمام الحسن طومارًا فاضيًا إلا من ختمه في أسفله، وكلف رسوله أن يقول للحسن: اكتب ما شئت. وإليك ما حدث:

(جاء عبد الله بن الحارث بهذا التفويض المطلق إلى الحسن فكتب فيه الحسن: «هذا ما صالح عليه الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان. صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين على أن يعمل فيها بكتاب الله وسنة نبيه وسنة الخلفاء الصالحين، وعلى أنه ليس لمعاوية أن يعهد لأحد من بعده، وأن يكون الأمر شورى، والناس آمنون حيث كانوا على أنفسهم وأموالهم وذراريهم وعلى ألا يبغي الحسن بن علي غائلة سرًا ولا علانية ولا يخيف أحدًا من أصحابه)[2].

فأنت ترى من وثيقة الصلح شرط الشورى واضحًا في وثيقة تاريخية لم يشكّ فيه أحد من المؤرخين.

---

(١) علي وبنوه ص ١٨٣.

(٢) نفسه ص ١٨٣.

(٣)

هل بايع الحسن معاوية؟ أم أنه اكتفى بمجرد التنازل.

من الوثيقة التي عرضناها آنفًا نجد أنها لم تشر إلى كلمة بيعة أو مبايعة وإنما **(صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين)**. وما سوى التسليم له فلم أجد ذكرًا لحصول بيعة، ولا نصًا لها، ولو كانت هناك لنشرها الأمويون في كل أصقاع العالم، أما المصالحة فلا تعني بالضرورة المبايعة بأية حال، فقد تصالح النبي مع قريش بدون أن تبايع النبي. وشروط الحسن لقبوله هذا الصلح هو أن يعمل معاوية بكتاب الله وإعادة الأمر شورى بين المسلمين عقب وفاته، ولكنه لم يقل أبايعك على كتاب الله. كما جرى عليه نص البيعة، وخاصة في تنازل كبير كهذا.

ويعزز نفي وقوع البيعة أن أنصار «الحسن» لم يبايعوا معاوية فورًا فقد تلكأوا، ولو كان الحسن قد بايعه لبايعه أنصاره ولم ينتظروا تهديد معاوية لهم ليبايعوه تحت التهديد.

أما ما يرويه الرواة عن الشروط المالية التي وقع عليها معاوية واحتفظ بها الحسن ثم طالبه بها فلم يف معاوية لأن «الحسن» لم يوقع عليها، فهي أحاديث مطبخ الإعلام الأموي المتخصص في تشويه الصحابة و«علي» وأبناء «علي» بالذات، وإلا فـ «الحسن» يعرف - وقد رفض التوقيع - أن «معاوية» غير ملزم، ثم أن الحسن يعرف أن المال الذي سيعطيه ليس له فيه حق. ولكنه إخباريات مطبخ الإعلام الأموي.

ومن الحق أن نذكر هنا أن «معاوية» بقبوله هذا الشرط وبغير هذا الشرط وإغداقه المواثيق والوعود بدون تحفظ قد كشف تهالكه على الأمر لكي يحقق غرضه، ثم هو مخبىء لنفسه خططًا جديدة تنسف ما أعطى نسفا.

(٤)

من أجل الوحدة الإسلامية، ومن أجل العودة إلى الشورى - إذن - تنازل الإمام «الحسن» ل- «معاوية» بالخلافة. ولكن تقدير خامس الخلفاء الراشدين كان خاطئًا تمامًا، فما لبث أن اتضح فشل الأمرين معا؛ فلا الوحدة الإسلامية تحققت، ولا الشورى رجعت، بل ولا الخلافة بقيت. وكما أثبتته الوقائع فقد سهَّل تنازل «الحسن» لـ«معاوية» مهمته الخاصة فقط في بلوغه العرش، أما الوحدة والحقوق فقد انتهتا إلى ضياع.

ذلك أن المظالم السياسية قد أدت إلى عدم الاستقرار، ومن ثم تمزقت الوحدة الإسلامية. وقد أعلن الخوارج ثورتهم في نفس العام الذي سماه عام الجماعة، واستعلت الفتنة بين القيسيين واليمانية. وما تلك الدماء التي سالت في كربلاء وفي مدينة الرسول وفي العراق وفي أكثر من مكان إلا إيذانًا جهيرًا بفشل الوحدة الداخلية، وما تلك المظالم الاجتماعية وجعل الأمة فئات ممزقة بين عرب وعجم وسادة وموالي، إلّا نُواحًا على جسدٍ يتمزق، وما ذلك التمزق الفكري بين تكفير وتفسيق إلاّ تعبير صارخ وحزين بل باك على فشل الوحدة الفكرية وفشل الحقوق السياسية معًا.

وعليه فإن التأكيد على نوايا معاوية في نكث ما تعهد به تثبته الوقائع التاريخية، وتثبت أنه في الوقت الذي أعطى فيه موثقًا بالعودة إلى الشورى في انتخاب الخليفة كان يفكر بالخروج منه وعدم الوفاء به والتنكر له والسعي إلى غيره، وإنه إنما كان يجهد نفسه في إقامة ملك سفياني وراثي هرقلي، كلّما مات هرقل جاء هرقل - على حد تعبير الصحابة.

وفيما نحن بصدده كان سنُّ ولاية العهد، وقتل حجر بن عدي هو قتل أي حق سياسي للأمة نهائيًا وحتى اليوم. وهذان الشران كافيان بكل تأكيد لإحراق وثيقة الصلح وتحويلها إلى رماد أسود.

وفي سبيل تحويل الملك إلى وراثة عائلية استخدم «معاوية» المال لشراء «ذوي الشوكة» من رؤساء القبائل، كما استخدم البطش لتهديد «ذوي الحل والعقد» من العلماء.

(٥)

طبق نظام «الخلافة الراشدة» - على ضوء الثوابت، إذا استثنينا تصرفات الأمويين في ظل الخليفة عثمان - أربع مؤسسات رئيسية هي:

- مؤسسة القيادة الجماعية المنتخبة انتخابًا مباشرًا من الأمة.
- مؤسسة الشورى الشعبية ممثلة في «برلمان المسجد الخاص في المدينة» و«البرلمان العام في الحج» حيث كانت تصاغ وتقر القرارات.
- مؤسسة العدالة الاجتماعية ممثلة في بيت مال المسلمين وفي الضمان الاجتماعي.
- مؤسسة القضاء ممثلة في حكم الشريعة واجتهاد علماء الأمة.

والملاحظ أن تلك المؤسسات مستقلة عن بعضها بعضًا، وأنها تأخذ شرعيتها من **ثوابتها** ومن **برلمان المسجد**. وعندما اختلف «أمين بيت المسلمين» مع الخليفة «عثمان» قدم استقالته إلى المسلمين داخل حرم «المسجد» وفي حضور الخليفة نفسه، ولم يقدمها في بيت الخليفة، ولا إلى الخليفة.

من ذلك نخلص إلى أن الأمة ممثلة في «القيادة الجماعية الشورية» هي نظام مؤسسات، ولو استمرت لأمكن لها أن تنقل البشرية إلى آفاق رحاب، ولو طبقت لوقتٍ كافٍ لأصبحت سلوكًا عمليًا لا يمكن تغييره.

سواء أكانت هذه المؤسسات كاملة أم لم تكن، إلا أنها بداية طبيعية وخطوة مؤسسية في طريق التكامل، لو لم ينجح التآمر عليها.

فبعد تنازل الحسن شهد الناس حكمًا جديدًا لا يمت بصلة إلى نظام الأمة، فهنا الآن امبراطورية تحاسب على الوهم وتقتل على الظنة، وتنزع المال ممن تشاء وتعطيه لمن تشاء، وتخلق نظام الطبقات فتجعل بني أمية في القمة، والموالي في السفوح.

لقد تغير كل شيء.

نجح «معاوية» في التغلب على الصحابة وما يمثلونه من منهج نجاحًا تامًا.

قتلت الحرية بقتل «حجر».

انتهت الوحدة الإسلامية بالثورات الداخلية.

انتصرت الفردية وانهزمت الشورى.

سقطت الخلافة وقام الملك.

انتهى نظام الأمة، وقامت دولة الفرد.

انتهى الصحابة وقامت العصابة.

القسم الثاني

الدَّولة العَضوض

الجزء الرابع

الدَّولة العَضوض

إن الله تعالى بعث محمدًا (ص) رحمةً ولم يبعثه عذابًا إلى الناس كافة، ثم اختار له ما عنده وترك للناس نهرًا شربهم فيه سواء. ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله. ثم ولي عمر فعمل على عملهما. فلمّا ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهرا. ثم ولي معاوية فشق منه الأنهار، ثم لم يزل ذلك النهر يستقي منه «يزيد» و«عبد الملك» و«سليمان» حتى أفضى الأمر إليّ وقد يبس النهر الأعظم.

عمر بن عبد العزيز

❊

إن هذا الأمر لا يصلحه إلا رجل له ضرس يأكل ويطعم

عمرو بن العاص

❊

إنما السواد بستان قريش

سعيد بن العاص

الفصل الأول

التخطيط

(١)

ماذا بقي من الثوابت بعد أن غيّر نظام الشورى، وأعيد العمل إلى النظام الفردي الاستبدادي؟.

ماذا بقي من الثوابت بعد أن دفع «معاوية» ضريبة مالية للروم وهادنهم لكي يفرغ لقتال أمير المؤمنين[1]؟

ثم ماذا بقي منها بعد أن جيء برأس «الحسين» عليه السلام - رمز الخلافة الراشدة - في طشت وضع بين يدي «ابن زياد»[2] ممثل الدولة الجديدة؟

ثم ماذا بقي منها بعد أن سحقت سنابكُ خيل «أمية» بقيةَ الصحابة، وسبى جنودُها «المدينةَ المنورة» في «يوم الحرة»[3] وراثت وبالت خيولها في الروضة المشرفة بين القبر والمنبر[4]؟

ثم ماذا بقي منها يوم ضرب منجنيق «الحجاج بن يوسف الثقفي» الكعبة

---

(١) قال طه حسين: **(أن الروم طمعوا في الشام وهمُّوا بغزوها لولا أن معاوية وادعهم وصانعهم واشترى كفهم عنه بالمال)** (علي وبنوه ص ٧٦).

(٢) تاريخ الخلفاء ٢٠٧.

(٣) انظر تفاصيلها في الطبري: «تاريخ الأمم والملوك» ٥: ٤٨٢ وما بعدها. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان بيروت، بدون تأريخ. ابن الأثير: «الكامل في التاريخ» ٤: ١١١ وما بعدها. دار صادر - دار بيروت عام ١٣٨٥/ ١٩٦٥ بدون رقم الطبعة. وذكر ابن الأثير أن قائد الجيش الأموي بعد معركة الحرة دعا الناس إلى بيعة يزيد **(على أنهم خول له يحكم في دمائهم وأموالهم وأهليهم بما شاء، فمن امتنع من ذلك قتله)** (٤: ١١٨) (تاريخ الخلفاء ص ٢٠٩).

(٤) عويس: ابن حزم الأندلسي ص ١٨٢.

المشرفة؟[١].

ثم ماذا بقي منها من وحدة بعد معارك الخوارج وانفصال أسبانيا وتمزق الوحدة إلى دويلات متعاديات متناحرات؟

ثم ماذا بقي منها بعد أن تعاون «هارون الرشيد» مع «شارلمان» ملك فرنسا ضد حكام «الأندلس»[٢] ثم يوم تعاون «عبد الرحمن الناصر» مع الإمبراطور قسنطين ضد المعز الفاطمي[٣]، ثم يوم تعاون «الفاطميون» مع «الصليبيين» ضد «صلاح الدين»[٤]، ثم يوم أعاد صلاح الدين بعض المدن الفلسطينية للصليبيين بدون حرب؟[٥] وهلم جرا.

ماذا بقي من النظرية السياسية بعد أن ذفَّف عليها «الأمويون» و«العباسيون» و«الفاطميون» وبقية الحكام؟

ماذا بقي منها بعد أن انتصر «الخليفة - القيصر» في «دمشق»، وقام «الخليفة - الإمبراطور» في بغداد، وانتصب «الخليفة - المقدس» في القاهرة؟ وغاب «الخليفة - المعصوم» في السرداب؟ أليس ذلك كله دفنًا لشورية «المدينة» ولديمقراطيتها ومنهجها الانتخابي؟

إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن القول بأن ثوابت المنهج السياسي ظلت قائمة..؟!

تلك أسئلة منغصة ولا شك. ولكن لا بد مما ليس منه بد. وعليه فإن طرحها على مرارتها ومحاولة الجواب عليها جزء من طبيعة البحث من أجل استكشاف العلل السياسية، واستخلاص العلاج..

وهذا الجزء من الكتاب رد على تلك التساؤلات.

---

(١) رميت الكعبة بالمنجنيق مرتين: مرة في عهد يزيد بن معاوية (الطبري ٥: ٤٩٦، ابن الأثير ٤: ١٢٤) ومرة في عهد عبد الملك بن مروان (الطبري ٦: ١٨٧، ابن الأثير ٤: ٣٥٠، ابن طباطبا: الفخري ١٢٣).

(٢) لوي غارديه: الإسلام بين الأمس والغد ص ٦٩.

(٣) حسن الأمين: صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين ص ٤٧، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

(٤) غارديه: الإسلام بين الأمس والغد ص ٣٢.

(٥) صلاح الدين الأيوبي ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٢)

وسط حيرة بالغة التعقيد استشهد الإمام «علي» وانتصر «معاوية» وانهزم الصحابة والقرابة، واستعلت العشيرة والعصابة، ومضت قريش المهاجرة وبقيت قريش الطليقة. في هذا المناخ المربك والمرتبك ولدت الدولة الإمبراطورية.

فقد سقطت الخلافة الراشدة وقام الملك العضوض، فتبوأت قريش الطليقة الحكم بقوة السيف، كما دخلت في الإسلام خوفًا من السيف؛ فهي تنتقم لهزيمتها بنفس الطريقة، أي بالسيف المسلول.

ولكن كيف تمكنت من الوصول إلى هدفها المضاد لنظام الأمة بهذه السرعة؟ ثم كيف تمكنت من البقاء طيلة هذا الوقت؟

ما نهدف إليه هنا بالضبط ليس فقط دراسة أسباب وصول الأمويين إلى الدولة، ولكن توضيح الأسباب التي أدت إلى نقض الثوابت بسرعة أيضا. والتلازم بينهما موجود، ولكن مع ذلك فليس شرطًا أن يكون الوصول إلى الرئاسة الأولى - حتى مع وجود الرغبة فيها - مرتبط بنقض الثوابت السابقة، إلا في حالة انقلاب كامل عليها. حينئذ يكون التغيير الشامل مقصودًا.

وفي الحالة الأموية يبدو أنه لا معدى من القول بأن ما تم كان انقلابًا كاملًا على نظام الأمة. فالأمويون كانوا يطلبون - كما اتضح بعد ذلك - دولة إمبراطورية، ولا يسعون إلى تطوير الخلافة الموجودة. ومن ثم وجدوا أنفسهم بالضرروة يسحقون ثوابت نظام الأمة السياسية، ويقيمون ثوابت حكم بديل.

تبعهم على نفس الخطى «بنو العباس» و«الفاطميون» وجلّ أمراء المسلمين. ومن المؤكد أن ما قاموا به مجتمعين كان مخالفًا للثوابت كل المخالفة، إلا أن فقهاء السلطة جعلوا منه تشريعًا مفروضًا، بحيث أصبحت الانحرافات تؤسس تحت غطاء ديني، وتجد لها فتاوى تبريرية حتى لتلك التي لا تبرر، كمثل استشهاد الحسين بن علي، الذي وجد ابن العربي حقًّا ليزيد في قتله بفتوى رهيبة خلاصتها أن الحسين نحر بشريعة جده[1]، أي أن قتله كان تنفيذًا لشريعة الله.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٧. دار القلم، الطبعة الخامسة ١٩٨٤.

ويدخل في هذا السياق كل ما ارتكبه «يزيد» و«زياد» و«الحجاج» وغيرهم من جرائم فإنها كانت تتم باسم الدين وبتبرير من نفس الفقهاء.

وفي محاولة لتلمس أسباب النجاح لا بد من الإشارة - قبل الدخول في التفاصيل - إلى تأثير نمط الحكم القديم قبل الإسلام؛ فمن المسلم به أن الحكم الفردي - القائم على القوة العسكرية والفتوحات الذرائعية - كان هو النمط السائد في التاريخ القديم كله، وكان هو النموذج الثابت الذي يحتذى باستمرار. ومن هنا كانت قوة الشخصية - رمز القوة - هي التي تحترم وتمجد. والملاحظ أن المؤرخين قد اهتموا بتاريخ الطغاة أكثر من اهتمامهم بتاريخ الهداة، كأن الدم المسفوح قد تحول إلى مداد يكتب به تاريخ السفاكين.

إزاء تلك العراقة الفردية، لم يتمكن الإسلام - بصيغته الشورية المبتكرة والمخالفة لكل الأنظمة السابقة - من تغيير السلوك الفردي بالشكل الذي يضمن استمرار جديده؛ فما لبثت العراقة الفردية أن سحقت «التجربة الشورية» المبتكرة بدون رحمة. لقد تغلب المألوف على الجديد.

*

لكن هذا القول كما لمحنا ليس محيطًا بكل الأسباب، فهناك أسباب أخرى تجيب على السؤال.

يضع «ابن خلدون» نظرية العصبية، سببًا في انتصار التحول؛ إذ إن العصبية عنده ضرورة من تركيبات الوجود السياسي وأنه لا يتم شيء بغيرها[1]. ومعنى ذلك أن **العصبية** تغلبت على **المبدأ** بالضرورة.

وهذا صحيح إذا تحدثنا عن قضية أسباب نجاح الأمويين في الوصول إلى الدولة، فالعصبية لها ثقل كبير، ووصولهم إليها سهَّل لهم تهديم الثوابت. وإذن فالوصول هنا جزء من أسباب نجاح هدم النظرية. لكن السؤال الرئيسي: ما هي الوسائل التي قضوا بها على الثوابت؟ ثم ما هي الأسباب التي مكنت للانحراف أن يستمر؟. فمثلًا لو أن «معاوية» وصل إلى الحكم، واستبقى الثوابت وعمل

---

(١) الفصل الأول (**في الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيلة والعصبية**) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٤ وما بعدها. وانظر الفصل الثالث من الكتاب الأول.

بها، وحتى لو لم يطور وسائلها، لكان القول بالعصبية كافيًا شافيًا في معرفة انتصاره. لكن الموضوع الذي نعالجه هو البحث عن أسباب القضاء على الثوابت، لا البحث عن أسباب وصول معاوية ومدرسته وتلاميذه إلى الحكم فقط. وإذن فالنجاح بالعصبية لا يفسر سرعة نقض المبادىء بقدر ما يفسر سرعة الوصول إلى الدولة.

والذي أراه وأومن به هو أن هدف الأمويين لم يكن - من البداية - الوصول إلى السلطة ليحكموا بالثوابت، وإنما ليعيدوا صياغة المجتمع وفق تصوراتهم القديمة، وبالذات الاقتصادية الاحتكارية التي كان الأمويون قبل الإسلام يحسنون إدارتها. والدليل على ذلك أنه تم نقض بناء الأمة نقضًا تامًا[١]. إذن فالقضية تتلخص في أن الانقلاب الأموي لم يكن انقلابًا سياسيًا فقط، وإنما كان انقلابًا فكريًا، اجتماعيًا، اقتصاديًا، سياسيًا. لقد كان بالفعل انقلابًا كاملًا. ومن ثم كان بكل المقاييس نكسة سياسية مهما أعطيت التبريرات. وهذا التغيير الكبير هو ما يلام «معاوية» عليه، وهو ما نبحثه.

*

ويرجع البعض سرعة نجاح التبديل إلى تطور المجتمع نتيجة الفتوحات الواسعة والسريعة الاختلاط بالأمم الأخرى. وهذا صحيح وفي لب الموضوع الذي نناقشه. لكن هذه النظرة هي وليدة إعجاب بالفتوح التي أحدثت التوسع الكبير بوسائل ذرائعية؛ فهي تصح دليلًا على تطور الدولة الإمبراطورية نفسها ولا تعتبر مقياسًا لتطوير نظام الأمة. بل كانت - بكل تأكيد - قطعًا له.

وفي هذا السياق - سياق نظرة التطور - يقول كتاب «المدخل إلى التاريخ الإسلامي»:

(الدولة كانت تتطور من أسلوب القبيلة في الإدارة والحكم إلى أسلوب الدولة الضخمة التي تحتاج إلى كمنولث أو نظام فدرالي أو كونفدرالي)[٢].

---

(١) بهذا النقض تجمدت حركة التطور السياسي إلى درجة أن البشرية احتاجت إلى أكثر من ألف سنة لتبدأ محاولاتها للخروج من قبضة الدولة، ولكن على يد قوم آخرين.

(٢) المدخل إلى التاريخ الإسلامي ص ٣٨٢. تأليف الدكتور الكبير «محمد فتحي عثمان». وأنا قد أسندت هذه الفكرة بالذات إلى الكتاب لا إلى الكاتب، لعلمي أن الدكتور لم يعد يتبناها.=

هذا القول وأمثاله مبني على أساس عدم فهم نظام الأمة، أو عدم الاعتراف بوجوده، لأنه ترديد لرأي مدرسة قديمة يمكن تسميتها **بمدرسة الدولة الإمبراطورية**، وإلا فالعكس هو الصحيح تماما. أي أن نظام الأمة نبوة وخلافة هو الذي كان يبني المؤسسات، وأن النبي هو نفسه الذي ألغى نظام القبيلة وأساليبها وحرم العصبية تحريمًا، وأقام نظام الأمة على أنقاضها، وأن خلفاءه الراشدين طبقوا تعاليمه حسب الجهد تطبيقًا محكما. ومن الثابت تاريخيًا أن الأمويين - وعلى رأسهم «معاوية» - هم الذين توجهوا نحو الدولة الفردية وهم الذين أشعلوا العصبيات الثلاث: عصبية الأسرة الأموية، وعصبية العشيرة القرشية، وعصبية القبلية العربية، ثم صبوا ذلك كله في جسد قيصري كسروي قوي صبغوه بطلاء إسلامي، وحكموا باسمه، فالأمويون إذن هم الذين ارتكسوا في العشائرية، وجعلوا القبيلة قاعدة دولتهم، ثم ديّنوا ما قاموا به تدينا. ومن هنا يتضح أنهم لم يطوروا نظام الأمة بل استحيوا النظام الإمبراطوري القديم بكل قوته وجبروته.

لقد تغنى كتاب «المدخل إلى التاريخ الإسلامي» بنظام الخلافة الراشدة بألحان عذاب، واقتبس عن الدكتور «طه حسين» رأيه في نظام اجتماعي جديد طبق أثناء خلافة «عمر بن الخطاب» لم تعرفه الحضارات السابقة، ولم تصل إليه الحضارة الحديثة. وهذه التراتيل في الحقيقة كانت هي الأساس الفكري لكتاب المدخل. لكن بعض التحليلات شكلت نغمًا نشازًا في التراتيل الخاشعة

=وكان أستاذنا الجليل قد رجع عن مثل تلك الآراء، وأنه - كما أخبرني أخي قاسم - كان قد طلب تغييرها عندما أراد إعادة طبع الكتاب لكن طلبه هذا لم يصل إلى المشرفين على الطباعة إلا بعد الطبع، وهذا يعني أنه قد تخلى عنها، إلا أني مع ذلك أبقيت عليها لأنها تمثل رأي الكثيرين من مدرسة ابن العربي صاحب الصواعق في الزمن القديم ومحب الدين الخطيب في الزمن الحاضر. ومع أني أعرف أن تلك الفقرات من الكتاب لم تعد تمثل رأي أستاذنا الجليل هذا الذي نقلته، لكن الذين لا يعرفون أنه أوصى بتغيير تلك الفقرات سيظلون - للمكانة الرفيعة التي يحتلها أستاذنا الجليل - يستقون منها. ولهذا استبقيت كلامه مع علمي بعدم رضاه عنه حتى لا يبقى الكتاب موردًا يستقي منه الشباب المثقف الحامل سلفًا أفكارًا حابطة ومحبطة. ومن هنا أيضًا فأنا أناقشهم من خلال ما جاء في كتاب أستاذنا الكبير، وليس من خلال أفكاره هو؛ فما جاء من حديث عن هذا التصور فهي ليست أفكار شيخنا الجليل المجدد، الواسع الأفق، المتعدد المعرفة، ذي العقل المنفتح، والفكر الصائب، ولكنه رد على تلك المدرسة - من خلال كتاب له قديم - بالذات. أما الدكتور فالذي أعرف عنه أنه قد حلق في آفاق عالية بأجنحة قوية لا يقدر عليها إلا أمثاله من ذوي الأجنحة القوية.

العميقة، مما يظهر بحدة أثر الفقه السياسي القديم والحديث، وإلا فليس في الإمكان أن تصبح الدولة العشائرية القائمة على القوة والاغتصاب متطورة على نظام الأمة. وليس من التاريخ في شيء القول بأن الملكية القيصرية متطورة على خلافة الشورى، وهذا الأخير لم يقل به أحد لا من المؤرخين ولا حتى من فقهاء السلطة. ولكن تلك الجملة توحي بهذا القول.

هناك نقطة أخرى أثارها الكتاب وهي أن الدولة الأموية تسير في اتجاه النظام الفدرالي والكونفدرالي، واعتقادي بأنها كانت تسير في اتجاه معاكس: اتجاه تكريس المركز - وليس المركزية - في شخص الخليفة. وهو التركيز الذي أصبح أسلوبًا صارمًا تبناه الحكم الأموي والعباسي والفاطمي، نابذين التوجه نحو اللامركزية التي كانت تسير عليه الأمة أثناء حكم «نظام الأمة».

من خلال استعراض يبدو معه التحول الأموي وكأنه تحول لصالح التطور يقول الكتاب: (**ليست القضية إذن قضية عثمان.. إنما هي قضية مجتمع يتطور ودولة تتطور**)[1]. والحق أن النظام السياسي خلال العهد الأموي وما تلاه لم يتطور ولكنه ارتكس في الفردية ارتكاسًا. ولو قال الكتاب أنها قضية مجتمع **يتحول** ودولة **تتغير وتتوسع** لكان مصيبًا، ولكنه قال تتطور ولا يوصف التغيير من الشورى إلى الفردية بالتطور. ولو كان هناك تطور فعلًا لعمل «معاوية» بالشورى، ولطور الانتخاب كما طوره «عمر بن عبد العزيز» سادس الخلفاء الراشدين.

والحق أن ما قام به معاوية كانت تحويرًا لا تطويرًا، وتبديلًا لا تكميلًا، وانتكاسًا لا تقدّمًا، وأنه كان نشيطًا في عمله، مدركًا لما يعمل. وبهذا النشاط وذلك الإدراك تمكن من القضاء على المؤسسات الشورية، وتأسيس إمبراطورية حقيقية في سرعة قياسية وضمن عاصفة لم يخرج الناس من دوارها إلاّ وقد أنهى كل شيء. لقد انتصر معاوية وفرض شروطه.

*

ويذهب البعض إلى القول بأن الثورة نفسها على الخليفة عثمان هي السبب

---

(١) المدخل إلى التاريخ الإسلامي ص ٣٨٧، والتنقيط من المؤلف.

الأول في نفخ رياح التبديل؛ لأنها هي التي فتحت الطريق للثورة على المنهج الراشدي كله، ولو لم تكن الثورة لما وصل «معاوية» إلى الحكم.

وهذا قول في ظاهره الصحة، وفي باطنه العذاب الأليم. ذلك أني أشك بأن قتل الخليفة كان هو السبب الأساسي في تلك النقلة المفزعة. ولكنه كان ذروة التراكمات التي أدت - ضمن مسلسل من التآمر - إلى الانفجار. صحيح أنه عجل وسهل لمعاوية الوصول إلى الحكم، لكن الأسباب الحقيقية قد كانت على وشك سيطرتها على زمام الأمور من قبل. وسواء أقتل أم مات فمعاوية ومروان قد سيطرا - بالتبديلات التي حدثت أثناء حكم الخليفة «عثمان» وباسمه - على مقاليد الأمور بيد من حديد، كما تمكنا من إقامة توازن سياسي بين عواصم الأمصار - التي أصبحت تحت هيمنة شخصيات أموية - وبين المدينة المنورة. من هنا ندرك أن قتل الخليفة قد جاء نتيجة أحداث مريرة استوجبت الثورة وحتمت قيامها، ولم يكن مجرد تمرد مفاجىء، أو عدوان مدبر بدون أسباب. والذي نطمئن إليه هو أن تولية عثمان كان البداية العملية لوصول بني أمية لبناء الدولة الإمبراطورية من حيث سيطرتهم على الشيخ المتداعي.

وقد قدمنا أن الثورة على «عثمان» لم تكن ضد **المنهج**، بل كانت - وإن بطريقة خاطئة - **محاولة لحفظ منهج الأمة وتصحيح الخطأ**[١]. وأن الثورة شيء واستغلال دم «عثمان» شيء آخر. ولكن دم الخليفة - وليست الثورة - كان الثغرة التي نفذ منها «معاوية» للوصول إلى الدولة الفردية الإمبراطورية لجزّ نظام الأمة. قلنا إنه مهما اختلف الناس حول هذه النقطة فهم متفقون على أن استغلال **دم «عثمان»** هو الذي سهل لمعاوية الوصول إلى الحكم، ولولاه لما حصل ذلك المنعطف الكبير والخطير.

وعليه فلم يكن مجيء «معاوية» راكبًا على جثة الشهيد «عثمان» وسط هيجان مضطرب، إلاّ نتيجة لمخططات البيت الأموي منذ بداية عثمان، بل من قبل عثمان.

وهنا لا بد من توضيح طبيعة المآخذ على بني أمية، فلا يشك أحد في دين

---

(١) أنظر عثمان: بداية الوهن، في الكتاب الثالث: الفصل الثالث، ص ١٥٩ وما بعدها.

بني أمية، وأنهم كانوا يشهدون ألاّ إلّه إلاّ الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنهم كانوا يقيمون الصلاة، ويأتون الزكاة، ويحجون البيت ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وأنهم لم يغيروا فرضًا، ولا بدلوا شعارًا أساسيًا باستثناء قلة قليلة. كما أنهم كانوا يتحلون بخصال حميدة كالكرم والنجدة والإباء والشجاعة. فالنقاش حول هذه النقاط لا خلاف عليها، وليست من اختصاص هذا الكتاب.

(٣)

كل ذلك في الحقيقة عوارض من الأسباب. وحديث العوارض وصف لحالة المريض لا تشخيص لحقيقة مرضه. والحديث عن النتائج باعتبارها هي الأسباب حديث خرافة يا أم عمرو. وللقضية أبعاد أخرى. ولا بد من العودة بها إلى جذورها الحقيقية.

لا بد من التسليم هنا بأن انتصار «قريش الطليقة» بقيادة «معاوية» لم يحدث فجأة ولم يتم بدون أسباب مهيأة ولا تخطيط مسبق. لقد كانت انتصارًا سريعًا ومؤزرًا. والنجاح السريع نفسه دليل على وجود مخطط ذكي ودقيق وعملي، وإلا لما كان ذلك النجاح السريع. وقد رأينا - في مكان آخر من هذا البحث - أعمال اللوبي **«القرشي - الأموي»** أثناء حكم عثمان وما هيأ له من مناخات. وهنا ندخل في التفاصيل عن بداية المخطط.

حسبما قادتني إليه أبحاثي فإن حلم أبي سفيان و«معاوية» في الوصول إلى هذه النتيجة قد بدأ منذ وقت مبكر، وأنهما عملا على إنجاحه على خطوات متتابعة، وأن شعورهما بمذلة الطلقاء والمؤلفة قلوبهم قد كان وراء ذلك التغيير، وكانت الخطوة الأولى التي سعيا لتحقيقها هي أن يصلا إلى مركز مرموق يسمح لهما بالاختلاط بالصحابة، والخروج من زاوية مسلمة الفتح والطلقاء. أي الخروج من الشعور بالاغتراب، إذ الثابت أن «أبا سفيان» و«معاوية» كانا قد دخلا في الإسلام بعد الفتح ضمن المؤلفة قلوبهم، وضمن الطلقاء، مما يعني عندهما وعند الناس مكانة غير مريحة. ثم بعد ذلك ومن داخل الهيكل نفسه تقام صلاة الخداع ونوافله حتى الركعة الأخيرة فيركع نظام الأمة كله مخضبًا بدمه.

كانت معركة «بدر الكبرى» معركة فاصلة في تاريخ المسلمين وفي تاريخ مشركي قريش أيضًا، ففي بدر سقطت الزعامات القرشية الأولى، وفتح المجال «لأبي سفيان» - يعاونه ابنه «معاوية» - ليصبح قائدًا للمشركين مدافعًا عن أهدافهم. وقد تمكن الرجل بكفاءة من جبر بعض جراح قريش بعد فترة قصيرة، فغزا المدينة مرتين: مرة «يوم أحد» والأخرى «يوم الخندق» ونجح في تأليب

كثير من القبائل العربية. وهذه المقاومة نفسها هي التي أبرزته زعيمًا لقريش ما في ذلك شك، وعندما فتح النبي مكة كان قد أصبح زعيم مشركي قريش الأول والناطق باسمهم. لهذا رأى النبي أن يتآلفه وغيره بشيء من المال ليستل مكائده فدفع له مائة ناقة، ولمعاوية مثلها[١].

يؤكد تآلف آبي سفيان بالمال على عدم قناعته بالإسلام، ولو كان هناك قناعة وجدانية وعقلية به لأسلم كما أسلم الآخرون بدون مائة ناقة. ولهذا كان د. طه حسين محقًا عندما قال أنه أسلم (**حين لم يكن له من الإسلام بد**)[٢] و(**حين لم يكن له إلا أن يختار بين الإسلام والموت**)[٣]. وقد كانت مشكلة أبي سفيان الحقيقية كما يقول الدكتور مؤنس هي: (**أنه لم يؤمن بالإسلام إيمانًا حقيقيًا حتى بعد فتح مكة؛ فقد كان الرجل جامد العواطف مادي التفكير مسرفًا في جاهليته**)[٤].

مهما يكن من شيء فقد كان انتصار الإسلام على قريش الطليقة بزعامة أبي سفيان، انتصارًا على كل تصوراتها في الحياة، وعندما دخل رسول الله الكعبة حطم الأصنام المنصوبة، وحطم الأصنام الوثنية منها والاجتماعية والاقتصادية، ووجه خطابه مباشرة إلى «قريش الطليقة» معلمًا إياها بلغة واضحة أن المساواة الاجتماعية بين البشر مبدأ لا مساومة عليه، وأن التفاضل بالتقوى لا بالعرق هو النهج: قال الرسول:

(**يا معشر قريش، إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء. ألسنا من آدم وآدم من تراب. ثم تلى هذه الآية**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾)[٥].

وبينما كان صوته عليه السلام يتردد في جوانب المسجد معلنًا قيام مجتمع جديد، كان «أبو سفيان» يقتعد في رحاب الكعبة ومعه «عتاب بن أسيد»

---

(١) سيرة ابن هشام ٤: ١٣٥.
(٢) طه حسين: علي وبنوه ١٤.
(٣) نفسه ص ٥٦.
(٤) مؤنس: دراسة في السيرة ص ١٨٩.
(٥) سورة الحجرات ١٣، سيرة ابن هشام ٤: ٤٥. مختصر السيرة ٢٣٣ - ٢٣٤.

و«الحارث بن هشام» يستمعون إلى هذه التعاليم الجديدة التي يرفضونها كل الرفض ويأبونها كل الإباء، لكن ليس في وسعهم مقاومتها. ولما أمر النبي «بلالًا» أن يؤذن، تهامس هؤلاء النفر؛ قال ابن هشام: (**فقال عتاب بن أسيد: لقد أكرم الله أسيدًا ألا يكون سمع هذا فيسمع منه ما يغيظه، فقال الحارث بن هشام: أما والله لو أعلم أنه محق لأتبعه، فقال أبو سفيان: لا أقول شيئًا، لو تكلمت لأخبرت عني هذه الحصى**)[١].

وهو قول لا يقوله إلا ذو خبرة عميقة في التخطيط والمكر.

وعلى مشهد من الناس أعلن الرسول العفو عن مسلمة الفتح وسماهم الطلقاء[٢]، وسماهم القرآن بالمؤلفة قلوبهم[٣]، ولأن «أبو سفيان» وابنه «معاوية» من الطلقاء ومن المؤلفة قلوبهم، فقد هبطت مكانتهم وتراجعت وجاهتهم، وأصبحا من عامة المسلمين لا يميزهما عنهم إلا بالتقوى وحظهما منها غير كبير؛ فظلت مكانتهما في مستوى لا يرضيان به. وقد جاء في صحيح مسلم أن المسلمين كانوا (**لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه**)[٤].

ومهما يكن فلم يعد لأبي سفيان من المناقب الإسلامية سوى قرشيته التي سيبني عليها زعامة أبنائه، وستغدو هذه القرشية - التي قدر لها أن تتحول إلى مكانة دينية - هي الأساس الأول والشرط المقدم على غيره في استحقاق الخلافة، وهو الأمر الذي ذلل العوائق أمام وصول الطلقاء إلى الحكم. وأمكن له أن يذفف على الأنصار وبني هاشم وقريش المهاجرة. وهكذا كانت هذه **القرشية المهاجرة** هي الجسر الذي عبرته **القرشية الطليقة** إلى الدولة.

---

(١) ابن هشام ٤: ٥٦، مختصر السيرة ٢٣٤.

(٢) سيرة ابن هشام ص ٥٥، مختصر السيرة ٢٣٤، ابن الأثير ٣: ٢٥٢، وانظر: نظرة جديدة في سيرة رسول الله ص ٣٧٥: تأليف كونستانس حميرجيو، تعريب الدكتور محمد التونجي. الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

(٣) سورة التوبة الآية ٦٠. كان للعصبية أيضًا دور في تأييدهم للرسالة فقد جاء في (مختصر السيرة ص ٢٤٢) أنه لما بدأت الهزيمة في أصحاب النبي يوم حنين تكلم رجال من أهل مكة بما في أنفسهم من الضغن. ولم يمسكهم من انضمام إلى هوازن ساعة الهزيمة إلا العصبية، فقد صرخ صفوان بن أمية - وكان ما يزال على شركه - في وجه الشامتين بكلمته المشهورة: لأن يربني واحد من قريش خير من أن يربني واحد من هوازن.

(٤) مختصر صحيح مسلم، القسم السابع ص ٣٣ - ٣٤.

والحق أن شخصية «أبي سفيان» كانت - عندما أسلم - قد تكونت من خلال مقاومته للإسلام كزعيم لقريش، فهو يدين لتلك القيادة بالجميل، خاصة بعد أن وجد نفسه عديم الأهمية في المجتمع الجديد، ولم يعد يعترف به حتى كزعيم لقريش الطليقة والمؤلفة قلوبهم، إلا أنه مع ذلك ظل أبرز شخصية فيها. وظل على حنين إليها. وليس من شك أن تلك الزعامة التي كونها أيام الشرك قد خلقت له مخزونًا مذخورًا في قلوب الطلقاء، وهم أكثرية قريش، باعتباره زعيمهم المهزوم مما استفاد منه ابنه الذي سيجد نفسه - بعد قليل وبتخطيط محكم - ليس فقط حاكمًا لقريش، وليس فقط حاكمًا على العرب، بل حاكمًا على المسلمين جميعًا، مستفيدًا من تكريس الحكم في قريش المهاجرة؛ أثناء حكم أبي بكر وعمر، ثم بوجه أكثر فعالية في عهد عثمان لتنتهي إلى تكريس قريش الطليقة، كما سيأتي.

كشخصية لا تقبل لنفسها الموت الاجتماعي، أو الركود الاجتماعي والاقتصادي قرر أبو سفيان أن يبني مكانة لأبنائه ضمن المؤسسة الإسلامية نفسها. وهو يعرف أنه من الصعوبة بمكان أن يكون له دور مؤثر، ويدرك أن مسألة «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**» لم تميزه عمليًا عن أي إنسان آخر أغلق بابه، ولم تعد إليه مكانته الغاربة. كان يعرف أن المسلمين لا يخفون ازدراءهم له، فلا ينظرون إليه ولا يقاعدونه - على حد تعبير «ابن عباس» - فتأكد له أنه إن لم يكن له أثر في المجتمع الجديد فسيظل نكرة، ولن يتمكن من عمل شيء لتحقيق طموحاته، وهو يعرف صعوبة ذلك عليه شخصيًا لكنه رجاها بعده لبنيه؛ فوضع خبرته الذكية كلها في سبيل هذه الغاية.

إزاء هذه الحالة وجد أبو سفيان نفسه - تحت وطأة الشعور بمذلة الطلقاء ومقاطعة الناس له - يبحث له عن مكانة لائقة في المجتمع الجديد. وهذا أمر طبيعي لجماعة ألفت أن تقود لا أن تقاد. فذهب إلى النبي ورجا منه أن يعين ابنه كاتبًا عنده[1]. وإذا صح ذلك فإن الدور الأموي بدأ يلقط أنفاسه، وأن

---

(١) مختصر مسلم - القسم السابع ص ٣٣ - ٣٤، وأظن أن إسقاطًا دخل على هذه الرواية إذ يروي ابن عباس أن أبا سفيان ذهب إلى النبي ليخرج من العزلة السياسية التي كان فيها وطلب منه أن يحقق له ثلاث قضايا: أن يتزوج ابنته أم حبيبة، وأن يعين معاوية كاتبًا بين يديه وأن يسند إليه قيادة معركة=

معاوية بدأ دوره.

عندما تولى أبو بكر سنحت الفرصة لخطوة أخرى؛ فقد التحق يزيد بن أبي سفيان بقيادة خالد بن الوليد فألحق معه أخاه معاوية، ولما سار أبو عبيدة من دمشق استخلف عليها يزيد بن أبي سفيان فجعل على مقدمة جيشه أخاه معاوية(١). وليس من شك أن اشتراك «يزيد بن أبي سفيان» وأخوه «معاوية» في قيادة الجيش قد فتح الطريق أمامهما للانصهار في المجتمع الجديد، كما فتح أمامهما المجال لتحقيق طموحاتهما الخفية، وبالذات طموح «معاوية». وقد صادف أن مات أخوه فأضاف أبو بكر ولاية يزيد على الأردن إليه، ولما توفي أبو بكر أقره عمر عليها(٢).

قد يكون «أبو بكر» استخدمهما في تلك المناصب الخطيرة - وهما من مسلمة الفتح والطلقاء والمؤلفة قلوبهم - بسبب معرفتهما بالشام؛ إذ المعروف أن الأمويين اتخذوا الشام مكانًا منذ أن ذهب إليها جدهم مغاضبًا لأخيه في القضية المشهورة(٣). ومنذ تلك الفترة أصبحت الشام مكانًا يتردد عليه الأمويون ويسكنونه. ولعلنا نتذكر ما يرويه المؤرخون من أن أبا سفيان كان هناك عندما أرسل النبي رسالته إلى هرقل فطلبه لمقابلته ليتحرى أخبار رسول الله(٤). ويعزز ما يقوله المؤرخون من أن عمر اختار «عمرو بن العاص» أيضًا لفتح مصر بسبب معرفته لها.

وهكذا لم تضعف قريش الطليقة في ظل أبي بكر، بل بدأت تستعيد دورها؛ ففي يوم السقيفة كان «أبو سفيان» - بدافع العصبية - يريد الخلافة ل-

---

=يجاهد فيها. فالذي دخل على الرواية موضوع زواج أم حبيبة إذ المعروف أن النبي تزوجها قبل أن يعلو اسم أبي سفيان في المشركين وقبل أن يسلم بزمن طويل. ويقال أن النبي قبل معاوية بين الكتبة لكن لم يسند إلى أبي سفيان قيادة أو وضعه ضمن قيادة. وهذا الحديث ذكره مسلم في فضائل أبي سفيان، وليس فيه ما يدل على الفضل.

(١) ابن الأثير: الكامل ٢: ٤٣١.

(٢) تاريخ الخلفاء ص ١٩٥. عثمان ص ١١٨. وهناك خلاف حول زمن ولايته على الأردن بين المؤرخين.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٢: ١٦ - ١٧. ولم يذكر أنه غادر إلى دمشق لكن الأستاذ العقاد ذكر ذلك في كتابه أبو الشهداء.

(٤) أنظر القصة في مختصر صحيح البخاري القسم الأول ص ٤٤ - ٥٣.

«علي بن أبي طالب» حتى يبقى الحكم في «بني عبد مناف» ولا يذهب إلى «تيم» و«عدي» القبيلتين الضعيفتين على حد تعبيره، ثم إن انتخاب «علي» يقرب الفرع الأموي من الحكم لما يجمعه من صلة قربى؛ وللعصبية دور كبير[١]. لكنه فوجىء بموقف من «علي» لم يكن يتوقعه. لم يدرك أن عليًّا ينبذ العصبية ويحتضن الإسلام والخلافة والخالفة، ويفهم ذلك كله فهمًا إسلاميًا خالصًا من العصبية، ويدرك أن «أبا بكر» أقرب إليه من أي قرشي طليق. لذلك لم يستجب لدعوة «أبي سفيان» الذي ربما يكون قد أدرك وقتها أن رابطة النسب لا تنفع مع هذا الرجل العنيد فاستبعده من خططه، وانصرف عنه[٢].

إن تحرك أبي سفيان في ذلك الظرف يدل على أنه مستميت في الحفاظ على إبقاء اسمه حيًّا بالحق أو بالباطل. ومن ثم كان يظهر هنا ويظهر هناك، في هذا الجانب، ثم في الجانب الآخر. ولعل الخليفة أبو بكر قد أدرك خطورة الرجل فعمل على تنويمه، ولعل استخدامه ليزيد بن أبي سفيان ومعاوية في قيادات الفتوحات نوعًا من هذا التنويم أيضًا، خاصة وأن العرب تنتقض وتتمرد على المدينة من كل ناحية، وأن الحالة بحاجة إلى ترميم الصف الداخلي حتى لا يفتح ثغرة للضعف. ويعزز هذا الرأي أن عمر لما أحس أن قريش الطليقة لم تعد ذات أهمية طلب من أبي بكر أن يمنع عنها عطاء المؤلفة قلوبهم، لكن أبي بكر لم يوافقه على ذلك حتى يبقي ولاءهم مضمونًا، ثم إن طبيعة أبي بكر طبيعة محافظة وهو كان يكره أن يغير شيئًا عمله النبي.

على أن اعتماد «أبي بكر» في قيادة الفتوح على قريش المهاجرة وقريش الطليقة[٣] معًا واستبعاد الأنصار وبني هاشم من شرف هذه القيادات قد فتح

---

(١) وقد رأينا «صفوان بن أمية» وكان ما يزال مشركًا يقف مع النبي في حنين بدافع عصبيته القرشية. وها هو أبو سفيان يكرر الموقف فيرغب إلى علي أن يقف ضد أبي بكر لنفس الدوافع متناسيًا حقد بدر.

(٢) انظر دور أبي سفيان في إثارة علي على أبي بكر في ابن الأثير ٢: ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٣) روى عبد الله بن الزبير في حديثه عن معركة اليرموك (نظرت إلى ناس على تل لا يقاتلون، فركبت وذهبت إليهم وإذ أبو سفيان بن حرب ومشيخة من قريش من مهاجرة الفتح فرأوني حدثًا فلم يتقوني قال: فجعلوا والله إذا مال المسلمون وركبتهم الروم يقولون: إيه بني الأصفر، فإذا مالت الروم وركبهم المسلمون قالوا: ويح بني الأصفر فلما هزم الله الروم أخبرت أبي فضحك فقال: قاتلهم الله. أبوا إلا ضغنا، لنحن خير لهم من الروم) (ابن الأثير ٢: ٤١٤).

المجال لنفوذ قريش الطليقة أن يتقوى، على حساب تضاؤل نفوذ قريش المهاجرة نفسها. ولعل أبي بكر اتخذ هذه السياسة خوفًا من أن ينبعث طموح الأنصار وبني هاشم إلى الخلافة بعد أن جرى تنويمه؛ لكن النتيجة كانت لغير صالح الخلافة، إذ استعادت قريش الطليقة - بمشاركتها قريش المهاجرة في قيادات الفتوح - مكانتها، ثم ما لبثت أن افترست قريش المهاجرة نفسها. ولهذا السبب - أو لغيره - انخرط يزيد ومعه أخوه معاوية في حملة الشام تحت قيادة أبي عبيدة بن الجراح، ويشاء الله أن يموت يزيد فيضم الخليفة أبو بكر ولاية دمشق مع الأردن إلى «معاوية»[١].

لما تولى عمر الخلافة - وعمر غير أبي بكر - كان يدرك أطماع قريش الطليقة في المال والحكم، ويعرف نواياها ومكرها. كتب أبو بكر للمؤلفة قلوبهم بسهمهم موجهًا إلى عمر فلما قرأ الكتاب **(رمى به في وجه أبي سفيان وأصحابه قائلًا لهم: «إنما كان ذلك في النأنأة أول الإسلام قبل أن يقوى ويعز، فأما الآن فإن قبلتم الإسلام وإلا فالسيف بيننا وبينكم)** ولكن أبا بكر أمضاه[٢]. وعمر كان يعرف أنهم قد دخلوا في الدين لكنهم لم يفهموا الإسلام ولذلك قال فإن قبلتم الإسلام أي شريعته ومنهجه في العدل. ومن الواضح أن عمر يعرف أنه قد أسلم ولكنه لم يقبل نظام <u>الإسلام لا الدين</u>، ولذلك عبر عمر عن ذلك المعنى بقوله: فإن قبلتم الإسلام. ولم يكن أبو سفيان قادرًا على عمل شيء آنذاك فسكت.

خطب عمر بعد توليه الخلافة ذات يوم فقال:

(ألا وأن قريشًا يريدون أن يجعلوا مال الله دولة بينهم. أما وابن الخطاب حي فلا. ألا وإني قائم لهم بحر المدينة فآخذ بحجزهم أن يتهافتوا في النار)[٣]. ولما تولى عمر الخلافة قطع عنهم العطاء.

وهنا نتوقف قليلًا أمام خطبة عمر وموقفه منهم لأنها في رأينا تعكس واقعًا

---

(١) يذكر السيوطي أن أبا بكر هو الذي عينه في المنصبين وأن عمر أقره (تاريخ الخلفاء ص ١٩٥) وعند طه حسين أن عمر هو الذي أضاف إليه عمالة دمشق (علي وبنوه ص ١١٨).
(٢) علي إمام الأئمة ص ٣١.
(٣) طه حسين: الشيخان ص ٢١٦.

يتنامى لا يرضاه عمر. لقد أدرك الخليفة أن هناك محاولات تبذلها قريش الطليقة لتغيير المجتمع من خلال محاولاتها السيطرة على مقدرات الأمة المالية، وأن هذه المحاولات وصلت إلى درجة جعلت الخليفة نفسه يجزع منها فينذر أصحابها بتلك اللهجة القوية. وأتبعها بموقف عملي وهو إيقاف عطاء المؤلفة قلوبهم فغضب أبو سفيان ولكنه لم يعد قادرًا على عمل أي شيء فسكت.

ومع ذلك استمر عمر في الاعتماد على أبناء قريش الطليقة[١]. وهو أمر يدعو للاستغراب ولا يبقي لتخوفه منهم أثر كبير. مع أن عمر كان صادقًا في توجهه. فما هو السبب إذن؟

لا يوجد عندي تفسير لهذه الحالة المزدوجة سوى التسليم بوجود لوبي أموي خفي، وأن هذا اللوبي القرشي بزعامة أبي سفيان قد تمكن من إنجاز شيء مهم أثناء خلافة «عمر بن الخطاب» بالرغم من حزمه ويقظته. ذلك الإنجاز هو إبقاء معاوية واليًا على دمشق طيلة فترة حياة عمر على غير عادة عمر، وعلى عكس سياسته التي كانت تقضي بتغيير الحكام باستمرار. لقد عزل «عمر» من هو أهم من معاوية وأعلى شأنًا وأخطر مقامًا، «كسعد بن أبي وقاص» و«عمار بن ياسر» و«أبي موسى الأشعري» وغيرهم من الصحابة، ولكنه أقر «معاوية» وقتًا طويلًا[٢]. وليس ذلك فقط فعمر - وأبو بكر - قد ضم إليه ولاية دمشق بالإضافة إلى الأردن، فوسعا من حيث لا يشعران سلطانه.

لا بد من القول بأن كفاءة معاوية وحدها لا تروي ظمأ التساؤلات. وأكبر الظن أن اللوبي القرشي كان هو السبب وراء ذلك. وقد رأينا - فيما سبق - أن اللوبي الأموي بزعامة أبي سفيان قد حاول أن يلعب دور الفتنة في يوم السقيفة. ثم نرى هذا اللوبي يستخدم - على أغلب الظن - «عبد الرحمن بن عوف» في تجيير الخلافة لعثمان من دون قصد منه. وقد اتهمه علي وقتها بميله إلى عثمان بسبب مصاهرته له[٣] وقبل هذا الموقف اتخذ من «ابن عوف» ترسًا لحماية

---

(١) المراد بالقرشيين هؤلاء هم مسلمة الفتح والطلقاء، أي لم يسلموا إلا بحكم الغلبة.
(٢) بقي معاوية في الشام لمدة عشرين عامًا أميرًا وعشرين سنة ملكًا (تاريخ الخلفاء ١٩٥).
(٣) مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٥٠.

معاوية من غضب عمر عندما وصل إلى «الشام» ورأى معاوية يتبختر في ثيابه الملكية وموكبه القيصري فهمَّ بعزله لولا تدخل عبد الرحمن بن عوف وتأييده تبرير مقالة «معاوية» فقبل الخليفة منه ذلك على تردد[١].

فبقاء معاوية في دمشق طيلة هذه الفترة قد قوى ودعم مركزه، وأعطى دعاية صالحة بكفاءته، وأدى حصر الخلافة في قريش وحصر الشورى فيها واستبعاد الأنصار من حق اختيار الخليفة، ومن قيادة الفتوحات، واستبعاد بني هاشم من الخلافة وقيادة الفتوح إلى تسهيل مهمته حيث لم يبق أمامه سوى كبار المهاجرين، أما الآخرون فقد تكفل غيره بهم، ثم كانت الإجراءات المالية على عهد عثمان، واحتكار المال بيد بني أمية وبني معيط، ورص عواصم الأمصار بشخصيات من البيت الأموي، وإبعاد زعماء الصحابة من مواقع القرار، ثم الثورة على عثمان كل ذلك فتح الباب لمعاوية - زعيم قريش الطليقة - أن يتبوأ رئاسة الدولة.

ثم إن مشاركة الطلقاء وأبنائهم في الفتوح أيام أبي بكر وعمر وتوليهم الولايات أيام عثمان في الوقت الذي جرى فيه استبعاد الأنصار وبني هاشم وقريش المهاجرة في النهاية قد أتاح المجال لهؤلاء أن يتدربوا على الإدارة ويتمرسوا بها، في حين فرغت يد الأنصار والهاشميين من التجارب السياسية. وعندما جاء الإمام علي لم يكن هناك هاشمي بارز قد توظف، أو أنصاري كبير قد عين، وعندما حمل الهاشميون راية الثورة كانت خبرتهم السياسية ضئيلة.

وكانت الطريق أمام معاوية أكثر سهولة منها أمام أبيه، فقد كان أكثر تأثرًا بالإسلام من أبيه، لكنه احتفظ بكمية كبيرة من أثر الجاهلية وعصبيتها، ولم يمكن متدينًا حتى يتغلب على أصوله فكان يستبيح ما لا يباح في سبيل أغراضه السياسية كمثل استلحاق يزيد، وقتل النفس المحرمة، ودعم ظلم ولاته الذين خرجوا نهائيًا عن الشريعة الخ. ومع ذلك فقد كان إحساسه بمهانة الطلقاء والمؤلفة قلوبهم عميقًا، ولذا حث ركابه للخروج من أسر هذه المهانة، ولما وجد العوائق تتساقط تفتحت شهيته على آخرها؛ فكبر حلمه، ومضى يحققه

---

(١) أنظر القصة في الطبري ٥: ٣٣١. ولكنه لم يذكر شيئًا عن عبد الرحمن بن عوف ولا أتذكر المصدر الذي قرأته فيه فربما أجده فأثبته في الطبعة القادمة إن شاء الله.

خطوة خطوة، مع كل نجاح، وكلما حقق هدفًا وجد المجال ينفتح أمامه، ووجد نفسه يتطلع إلى ما هو أسمى وأعلى. ولما وجد نفسه ضمن حاشية خليفة ضعيف، عمل - من خلال مروان بن الحكم - على إيقاع الخليفة في سلسلة من الأخطاء وفق خطة محسوبة لغرض مبيت. وقد استطاع «مروان بن الحكم» - من موقع الرجل الثاني -[1] أن يعبث بالثوابت السياسية نفسها، الأمر الذي عرض بناء المصطلحات للخلل نتيجة مكائده الموبقة. هذا الخلل نفسه قاد معاوية إلى الاستيلاء على المركز الأول عندما وجد الأبواب تتفتح أمامه.

وقد ذهب الدكتور «سيد سالم» إلى أن مظاهر تطلع معاوية إلى الملك بدأ وهو وال على الشام أثناء فترة عمر بن الخطاب ولكنه أيام عثمان أفصح (**عن نواياه في الاستئثار بحكم الشام كله وحقق أول رحلة من هذا المخطط بعد مضي عامين فقط من خلافة عثمان. فأخذ يعمل من ذلك الحين على تمكين سلطانه في هذه الولاية مستغلًا قرابته إلى الخليفة**)[2].

ويذهب الدكتور طه حسين إلى أنه: (ليس من شك في أن عثمان هو الذي **مهد لمعاوية ما أتيح له من نقل الخلافة ذات يوم إلى آل أبي سفيان وتثبيتها في بني أمية؛ فعثمان هو الذي وسع على معاوية في الولاية فضم إليه فلسطين وحمص، وأنشأ له وحدة شامية بعيدة الأرجاء، وجمع له قيادة الأجناد الأربعة فكانت جيوشه أقوى المسلمين، ثم مدَّ له في الولاية أثناء خلافته كما فعل عمر، وأطلق يده في أمور الشام أكثر مما أطلقها عمر. فلما كانت الفتنة نظر معاوية فإذا هو أبعد الأمراء بالولاية عهدًا وأقواهم جندًا وأملكهم لقلب رعيته**)[3].

---

(١) يسميه الأستاذ العقاد عنصر السوء (عبقرية الإمام علي ٥٧ - ٥٨) ويكتب عنه الدكتور صبحي (مروان رأس الفتنة كلها منذ أن كان مستشار سوء لعثمان بن عفان إلى أن أثار المحاصرين لداره مرة بخطاب مرسل باسم عثمان إلى ولاة الأمصار - وقد كان مروان حامل أختامه - يوصيهم بمعاقبة محاصريه من أهل الأمصار عند رجوعهم بعد الحصار الأول، ومرة حين شرع يلقي السهام على المحاصرين، ثم لدوره المشبوه في إثارة الفتنة على علي، ويبدو أن تجنب تفسيقه لسبب واحد فقط هو أنه أصبح بعد ذلك خليفة المسلمين. ومرة أخرى إنه الأمر الواقع) (في علم الكلام ٢: ١٤٣).

(٢) تاريخ الدولة العربية ص ٣١٨.

(٣) عثمان ص ١٢٠.

(٤)

وهكذا تمهدت الطريق وأزيل كل تعويق؛ فأقام معاوية دولته الإمبراطورية، وفرض كأي منتصر إرادته. إن الرجل الذي كان مؤلَّفًا أصبح الآن يؤلف قلوب الآخرين بالمال، ويخضعها بالإرهاب.

وليس معاوية بشخصه هو المشكلة، ولكن ما يحمله من تصورات سياسية واجتماعية هو المشكلة. وليس هو وحده من يحمل ذلك التصور المضاد، ولكن بجانبه قريش الطليقة تشاطره كل تصوراته.

لأول مرة يستلم الزمام رجل من خارج المدرسة، أي من أبناء الطلقاء والمؤلفة قلوبهم فيشكلون وحدة تصور واحدة. ولأول مرة يجري استبعاد المهاجرين والأنصار نهائيًا بكل تصوراتهم، ويحل محلهم قريش الطليقة بكل تصوراتها. وهذا يعني أن «قريش الطليقة» قد انتصرت على «قريش المهاجرة» و«الأنصار» بكل تصوراتهم السياسية وأفكارهم، وطرحت - بعد أن ثبتت مواقعها - أفكارها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القرشية مستخدمة القوة والمال والإرهاب؛ وتمكنت من تغيير الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي أوجده الرسول وعمل به وله، وعمل الصحابة له وبه.

كشف هذا التغيير بجلاء أن هؤلاء القوم لم يؤهلوا تأهيلًا كافيًا لفهم نظام الأمة العالمي، ولا لنظامها الداخلي، ولم يتشبعوا بالروح الإسلامية بما فيه الكفاية، ولكنهم ظلوا يحملون قسطًا وافرًا من تصوراتهم الجاهلية. وهم بإجماع المؤرخين لا يرقون إلى إيمان المهاجرين والأنصار وليسوا في علمهم ولا مكانتهم، ولذلك كان سلوكهم مخالفًا، وتطبيقاتهم مغايرة، شهروا السيوف من أجل الملك، وقتل معاوية حُجرًا بدون محاكمة، وسفح يزيد دم الحسين وأباح المدينة وأجال خيله بمسجد رسول الله فراثت وبالت في الروضة بين القبر والمنبر كما يقول ابن حزم عدو الشيعة اللدود[١] و..و..و.. تطبيقات لم يعرفها نظام الخلافة بل ينكرها كل الإنكار، ويرفضها كل الرفض.

---

(١) نقلًا عن ابن حزم الأندلسي للدكتور عبد الحليم عويس ص ١٨٢..

لم يكونوا إذن متشبعين بروح الإسلام، ولكنهم كانوا مؤهلين بجدارة كبيرة لجر المسلمين إلى الملك العضوض، وإلى إدارة إمبراطورية مترامية الأطراف.

إن المقارنة بين معاملات الخلفاء الراشدين وعمالهم، وبين معاملات الأمويين والعباسيين والفاطميين توضح الفارق بين **نظام الأمة** وبين **دولة الإمبراطور** بدون حاجة إلى مزيد شرح. وإن معادلة بسيطة بين موقف الإمام علي من الخوارج وبين موقف معاوية من معارضيه تفي بالغرض. فالإمام لم يقتل أحدًا من خصومه وهم بين يديه في الكوفة يشتمونه ويؤلبون عليه، ولم يحجر عليهم رأيًا، ولم يمنعهم رزقهم، ومعاوية قتل حُجْرًا لأنه رفض تعطيل حدٍّ من حدود الله أمر به زياد بن أبيه، ورفض أن يسب عليًّا. وكان علي يفي بكل عهد عقده حتى ضد نفسه. وقد سبب له هذا الوفاء كثيرًا من الإيذاء والأذى، وكان سببًا في خروج الخوارج عليه، ولكن معاوية لم يف بأي عهد قطعه للحسن. إذا أدركنا ذلك كله أدركنا الفرق بين النظامين: نظام الأمة وقوانين الإمبراطور.

لقد حدث بالفعل انقلاب كامل على الثوابت السياسية. وعندما يحدث مثل ذلك فإن نجم حفنة من الانتهازيين السياسيين المهرة يلمع.

لقد تم الانقلاب وتغير كل شيء وبلغ الكتاب أجله.

الفَصْل الثَّاني

التَّحَوّل

(١)

بوصول «معاوية» إلى الحكم بعد تنازل «الحسن بن علي»[١] أصبح - وهو الطليق - سيدًا على المهاجرين والأنصار، أولئك الذين لم يكونوا يقاعدون أباه بالأمس.

كانت النتيجة المباشرة بقبول حكم الباغي المجتهد - على ما يسميه ابن حزم - قد شكل حالة شاذة على تيار الخلافة، وفتح بابًا فقهيًّا للمتغلبين والمغتصبين وأولي القوة. فباعتلاء «معاوية» العرش - وكان باغيًا على الإمامين الشرعيين علي والحسن - قبل الناس بالرضاء والإكراه إمامة باغية وإمامًا باغ. وأصبح الباغي - بعد هذه الخطوة إمامًا شرعيًّا. وبهذه الموافقة ضمن «معاوية» نوعًا من الإقرار الديني بزعامته. وتلقت فكرة الإمامة الباغية دعمًا من أفكار «مذهب الجبر السياسي» التي ديّنت حكم الباغي باعتباره قدرًا فرضه الله ولا مخرج منه ولا انفكاك عنه. وبذلك تعمد الخليفة الباغي والخليفة الفاسق والخليفة الفاجر في نهر الغفران الجبري.

النتيجة الثانية أن معاوية قد وصل إلى الإمارة على رأس قوة عسكرية قبلية ليفرض دولة الفرد، فكان من الطبيعي أن «يعسكر» كل شيء بالقوة. ولأنه قد

---

(١) تنازل الحسن بن علي عن الخلافة يثبت جواز تنازل الخليفة، وينقض ما ذهب إليه الخليفة عثمان من أن الخلافة ثوب ألبسه الله ولم يلبسه البشر. . ويعتبر «البلقيني» تنازل الحسن عن الخلافة **(التي هي أعظم المناصب على جواز التنازل عن الوظائف)** (تاريخ الخلفاء ١٩٢) مع العلم أن تنازل الحسن كان لمغتصب، بينما كان على عثمان أن يتنازل لصحابي.

وصل إلى الحكم عن طريق القوة فقد أصبحت القوة هي القانون الأعلى في تثبيت الأمور، وإخضاع الجمهور. ومن ثم تتابعت سلسلة من الإجراءات المفروضة بدءًا من فرض البيعة وفرض الطاعة. ونحن نعرف أنه - باستثناء الشام - قد سيطر على الولايات بالقوة، ومن ثم فرض عليها البيعة والطاعة. وبعد تنازل «الحسن» لم يقدم العراقيون على بيعته فأعلن معاوية أنه بريء ممن لم يعط البيعة، ولا أمان لمن لم يعطها، وأمهل أهل العراق أيامًا قبل أن يضرب ضربته، فخاف الناس، وأقبلوا يبايعونه خوفًا من بطشه بهم[١].

وبهذا التهديد يكون معاوية أول من فرض البيعة والطاعة بالقوة[٢]. وأول من وضع الشروط والعقود والمواثيق التي أعطاها للعراقيين تحت قدمه على حد تعبيره. وقد تفنن في فرض طاعته بعدة طرق فاستخدم المال لشراء الضمائر واستخدم العزل السياسي والتجويع السياسي لقتل الضمائر. فأمر بأن يمنع العطاء عن كل أصحاب الإمام علي ويزاد في أعطية أصحاب عثمان، أي الأمويين. وكانت الشام تتمتع بالقسط الأوفر من الأعطية، بينما يقتر أرزاق العراقيين تقتيرا. هكذا تمت بيعته عن طريق القوة المباشرة.

فما حدث إذن كان انقلابًا عسكريًا لأول مرة في تاريخ الإسلام ألغى الشرعية الدستورية - إذا جاز لنا استعارة التعبير - وفرض شرعية القوة، فيكون بذلك أول من ألغى تبادل السلطة بالوسائل الانتخابية، وأول من أناب القوة مناب الشرعية.

خطب الناس في الكوفة بعد تنازل الحسن فقال: (**إنما قاتلتكم لأتأمر عليكم؛ فقد أعطاني الله ذلك وأنتم له كارهون**)[٣].

وهكذا ومنذ تلك اللحظة التي استلم فيها الزمام غدا التغلب بالقوة قاعدة ثابتة في تبادل السلطة طيلة تاريخ المسلمين؛ لقد تم التذفيف على مبدأ تبادل

---

(١) يبدو لي أن الحسن لم يبايع «معاوية» عقب الصلح مكتفيًا بالتنازل؛ ولو كان قد بايعه لبايعه أنصاره بدون تهديد ووعيد. وانظر تفاصيل التهديد والإنذار في (علي وبنوه ١٨٠) وما بعدها.

(٢) ولعل الناس وقتها تذكروا كيف عاش الخوارج في كنف أمير المؤمنين وهم غير طائعين له، فلم يرغمهم على بيعته.

(٣) نقلًا عن أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص ٤٠، ومصدره البداية والنهاية ٨: ٣١١.

تسلم السلطة بالطرق السلمية كما كان عليه الوضع في نظام الأمة.

كان معاوية يدرك أن ليس على مكره يمين، ومع ذلك حافظ على هذا النوع من الإكراه ليصبغ حكمه بصباغ الدين. لكنه لم يحافظ على عهوده وأيمانه بل أنه أخلف وعوده وعهوده مع علمه أن ذلك الإخلاف هو في نفس الوقت نقض لبيعته؛ فالبيعة مشروطة بشروط واضحة. وعدم الإيفاء بها نقض تلقائي للبيعة نفسها. وهو قد وضع كل شرط تحت قدمه. وإعلان ولاية العهد نقض لشرط التزم به بالعودة إلى الشورى. إن الذي يهم معاوية هو أن الناس لا ينقضوا بيعتهم وإن نقض هو شروطه وألغى عهوده. فهو يريد الحفاظ على الشروط من جانب واحد. من جانب الناس ولا يريده من جانبه. وهنا سن مبدأ الإكراه السياسي في أبشع صوره

*

ولكن هل كان بحاجة إلى بيعة بعد أن اغتصب السلطة بالقوة؟

نعم بل كان مضطرًا إليها اضطرارًا لأن الاغتصاب لا يمنحه الشرعية، وهو حريص على مظهرها ولهذا حرص على البيعة، ولو فرضها بالقوة. والفرض في حد ذاته دليل على التمكن والقدرة، ودليل في الوقت نفسه على مدى الحاجة إلى تغطية الزيف والتزييف، إلى تخدير العامة، وتصوير حكمه بأنه تتمة للخلافة. ومن أجل هذه الغاية سعى إليها من عدة طرق: عن طريق التخويف، وعن طريق المال، وعن طريق القتل. وكان معاوية يدرك أن المحافظة على البيعة والتخلي عن مضامينها هو ما يسعى إليه وهو ما عمل له. ومن الآن فإن جملة (**أطيعوني ما أطعت الله**) قد سقطت من الخطاب السياسي نهائيًا وقام الوعظ الجاف مقام هذا الالتزام. ولم يذكر المؤرخون لمعاوية خطبة فيها نوع من الالتزام..

لقد وصل **الخليفة - القيصر** إلى عرش خلافة الله.

(٢)

لم يمهل معاوية وقتًا للعمل بعد اعتلائه العرش لتحقيق الخطوة التالية: وهي (**حصر الخلافة في البيت الأموي وجعلها وراثية**)[1].

ومن أجل هذا الهدف بدأ يطرح سلسلة من الخطوات لمحو أسس «الخلافة الراشدة» القائمة على الانتخاب والاختيار ولمحو القيادة الجماعية ليضمن استمرار نظامه الجديد، معتمدًا على ثلاث قوى:

- جهاز قوي ومتحكم لفرض الهيمنة.
- استخدام فقهاء السلطة لكسب الشرعية.
- السيطرة على الثروة العامة، (مال المسلمين) لجذب ذوي الشوكة.

وهي عوامل قوية التأثير على توجيه الأمة نحو القبول بالتغيير الجديد شيئًا فشيئًا والتكيف معها خطوة خطوة حتى أصبحت أطروحته وأطروحة من تبعه - على المدى - سلوكًا سياسيًا متبعًا حتى اليوم.

وكان في كل خطواته متأنيًا يعرف أين يضع رجله، ومتى يستغل مكره. كان - كما يقول المثل - يعرف «من أين تؤكل الكتف» بحيث أسفرت تلك الإجراءات عبر سلسلة من الخطوات - ابتدأها وهو وأكملها خلفاؤه - عن الإجهاز تمامًا على نظام الأمة وإقامة دولة الإمبراطور على أنقاضها، وهي الدولة التي نتعامل بها إلى اليوم في ظل الأنظمة المختلفة، والأزمنة المختلفة.

وبحسب خطته فقد مضت الأمور على خطين متوازيين:

- الأول استهدف تغيير المفهوم السياسي العام، وإقامة مفهوم آخر، باسم الإسلام وشعاره.

- الثاني استهدف تحويل مؤسسات نظام الأمة الفاعلة إلى دوائر حكومية تابعة.

وكلا الخطين يعتمدان في نجاحهما على تغيير المصطلحات أولًا، لأنها

---

(١) تاريخ الدولة العربية ص ٣٢٦. لكن يزيد لم يحافظ على الإرث فانتقل الملك إلى بني مروان.

إذا لم تتغير فلن تجد لها حرثًا غرسًا ناميا؛ إذ إن المفاهيم الموحدة هي التي تربط الأمة في سياج واحد. وعليه فإنه لا بد من أن يسبق التغيير العام تبديل معنى المفاهيم. فمن المؤكد أن قيم أمة ما وثوابتها الواضحة المتماسكة تحول دون تغيير مجتمعها، ما لم يتبدل مدلول المصطلحات لديها.

(٣)

ولكن قبل الحديث عن تغيير المصطلحات ما هي تصورات الأمويين بالضبط؟

لا بد من معرفة طبيعة الرسالة الإسلامية التي قاومتها قريش الطليقة بزعامة أبي سفيان لكي يتأتى - على نحو أفضل - معرفة طبيعة الانقلاب الأموي، لأن الماضي يرتد نفسيًا إلى الحاضر في شكل أعمال قد لا تمت في الظاهر إليه بصلة، بينما هي في الأعماق تطبق خفية ما كانت تقاتل من أجله. وهذه حالة بشرية طبيعية خاصة عند من لم يمتلىء وجدانه بالفكرة الجديدة امتلاءً كاملًا وكافيًا بحيث تقيه عاديات الارتداد؛ فحينئذ يظل الماضي يؤثر عليه.

يمكن تلخيص رسالة النبي في خمس مبادىء لم تقبلها قريش الطليقة. وما كان ضد هذه المبادىء فهو ما تريد قريش أن تفرضه على الناس:

● فإنقاذ المستضعفين من أرستقراطية قريش وغير قريش وطغيانها مبدأ مهم من مبادىء نظام الأمة ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[(١)] وقريش لا تعترف بهذه الفئة من الناس ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾[(٢)].

وإقامة مجتمع تكافلي يصبح المال فيه وظيفة اجتماعية مبدأ ثان ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[(٣)] وقريش تريده مالًا استئثاريًا تستأثر به دون سواها.

● وإقامة مجتمع أخوي تسوده الأخوة الإسلامية، ويتساوى فيه **العبد** «بلال» مع **السيد** «أبو جهل» مبدأ ثالث ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[(٤)] وقريش تريد مجتمعًا يسود فيه كبار القرى ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[(٥)].

---

(١) القصص ٢٨.
(٢) البقرة ١٣.
(٣) الحشر ٥.
(٤) الحجرات ١٠.
(٥) الزخرف ٣١.

• وإقامة قيادة إسلامية جماعية تتم بالشورى وبالكفاءة لإدارة شؤون الأمة لا فرق بين أحمر وأسود من الناس مبدأ رابع. ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] وقريش تريدها زعامة فردية خالصة من دون الناس.

• وتحقيق رسالة عالمية للبشرية كلها مبدأ خامس ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[2] و﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾[3] و﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[4] و﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[5]، وقريش تريدها قرشية أرستقراطية إمبراطورية على غرار نظام بيزنطة.

هذه المبادىء الخمسة لم ترض بها قريش الطليقة. ومن أجلها آذت الرسول ثم شنت عليه الحروب وكادت له وألبت عليه حتى لا ينجح في تحقيق أهدافه السامية. ولو أن الرسول اقتصر على دعوتهم إلى التوحيد فقط، ولم يدعُ إلى التغيير الاجتماعي والاقتصادي بالشكل الذي طرحه لما حاربته قريش بتلك الضراوة وذلك العنف؛ لأنها أصلًا لم تتخل عن دين إبراهيم بالرغم من أن ثوابته قد اختلطت - لبعد العهد وعدم كتاب مسطور - بكثير من الخرافات والأساطير، وأن تعلقها بما بقي من معالم مبهمة غامضة، يبقي إحساسها الديني موجودًا يمنع تصنيفها في القبائل الملحدة، ويضعها ضمن القبائل المشركة أولئك الذين يتخذون من الأصنام زلفى إلى الله. من هنا يتبين أن دعوته لو اقتصرت على الناحية الدينية الجوانية لكانت دينية صرفة مجردة من المحتويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولقبلتها قريش في أغلب الظن ولو بعد جدال يسير أو عسير. أي أنها على استعداد لأن تقبل الدين بدون إسلام.

لكن الذي لم تقبل به قريش هو هذا الإسلام الذي يساوي بين الناس في الحقوق والواجبات. وهي لذلك بالفعل قد قاومت دعوة الإسلام بالحرب المباشر، أو بتأليب العرب ضده، أو بالكيد له. وكانت على يقين من أن

---

(١) النساء ٥٩.
(٢) الأنبياء ١٠٧.
(٣) سورة آل عمران ١٠٨.
(٤) التكوير ٢٧.
(٥) سبأ ٢٨.

انتصار الإسلام هو انتصار على مصالحها الأرستقراطية الأنانية، ومفهومها المالي الربوي، وعنجهيتها العنصرية؛ فقاومت الرسول لهذه الأسباب مقاومة عنيفة.

لا بد من التسليم بأن معاوية كان ماهرًا في تغيير مدلول المصطلحات ليشكل منها مفاهيم جديدة يجنب حكمه الاضطراب النفسي. وكان لديه القدرة على التغيير، والقدرة على طرح البديل أيضًا؛ فهو قد اكتسب خبرة واسعة أثناء بقائه حاكمًا للشام عشرين عاما. والأهم من ذلك أن الشام واحدة من أهم أمصار العالم الإسلامي لما فيها من تراث سياسي وحضاري متعدد؛ فلا بد أن يتأثر - وهو السياسي المحنك - بالأفكار السياسية السائدة فيها، وأن يصطفي لنفسه منها ما يراه مفيدا. وكان كاتبه «سرجون» النصراني ذي الثقافة البيزنطية واسع الإطلاع فأغدق على معاوية من علمه بها الشيء الكثير.

(٤)

خلط المصطلحات

ولتحقيق التغيير كان «معاوية» يدرك - وذووه من بعده - أن عرشه قائم على أسس غير شرعية، وأن الثوابت تقف أمام مطامحه، وأن حكمه لا يمكن أن يستقر ما لم يعمد إلى هذه الثوابت فيغيرها تغييرًا، وإلى تلك الضوابط فيبدلها تبديلًا، وهكذا كان.

كانت الخطوة الأولى - وتحت شعار ديني - هي خلط المصطلحات، ثم اصطناع المعنى الأكثر إثارة دينية لاستخدامه في تحقيق الغرض المقصود. وطرح أفكار لها صبغة دينية ولكنها جاهلية قبلية.

في أثناء الحوار الذي دار بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري في أثناء فترة ما يسمى بالتحكيم يرينا من خلال ما طرحه عمرو قضايا لا يقرها نظام الأمة من ناحية ويكشف لنا عن ملامح طبيعة المفاهيم الجديدة من ناحية ثانية، وهي مفاهيم لا تدور حول قوانين ولا أنظمة، ولكن حول إغراء مالي وضرس أكول، ومطعم وطاعم، وتضليل ديني، وأعراف قبلية. إن لغة جديدة بدأت تطرح نفسها ولا شك.

فقد قال عمرو بن العاص لأبي موسى - وكان به غفلة عميقة - وهو يجادله: (**«ما يمنعك من معاوية ولي عثمان يا أبي موسى وبيته في قريش كما قد علمت؟ فإن تخوفت أن يقول الناس: ولي معاوية وليست له سابقة، فإن لك بذلك حجة، تقول: إني وجدته ولي عثمان الخليفة المظلوم والطالب بدمه، الحسن السياسة، الحسن التدبير، وهو أخو أم حبيبة زوجة النبي ﷺ وقد صحبه فهو أحد الصحابة». ثم عرض له بالسلطان فقال: إن ولي أكرمك كرامة لم يكرمها خليفة، فقال أبو موسى: يا عمرو اتق الله عز وجل. فأما ما ذكرت من شرف معاوية فإن هذا على الشرف يولاه أهله، ولو كان على الشرف لكان هذا الأمر لآل أبرهة بن الصباح إنما هو لأهل الدين والفضل، مع أني لو كنت معطيه أفضل قريش شرفًا أعطيته علي بن أبي طالب. وأما قولك إن معاوية ولي**

دم عثمان نوله هذا الأمر فإني لم أكن لأوليه معاوية وأدع المهاجرين الأولين، وأما تعريضك لي بالسطان فوالله لو خرج لي من سلطانه كله ما وليته وما كنت لأرتشي في حكم الله عز وجل ولكنك إن شئت أحيينا اسم عمر بن الخطاب).

عندئذ التقط عمرو الفرصة وأراد أن يوقع مغفلنا الساذج في حباله فقال له: **(إن كنت تحب بيعة ابن عمر فما يمنعك من ابني وأنت تعرف فضله وصلاحه؟ فقال: إن ابنك رجل صدق ولكنك قد غمسته في هذه الفتنة).**

فلما يئس عمرو من تحويلها إلى ابنه عاد فأخلص لمعاوية كما هو معروف. معللًا ذلك بحجة: **(إن هذا الأمر لا يصلحه إلا رجل له ضرس يأكل ويطعم)**[1]. لم ير عمرو من فضائل الحكم سوى هذه المنقبة الآكلة. ترى أأظل الناس زمن الضرس الطاحن؟

أنت ترى أن عمرو كان يتخوف مما سيقوله الناس لو اتفقا على معاوية وهو على ما هو عليه، ولكنه لمع صاحبه بعدة أعراف قبلية، فهو قرشي وابتكر لمعاوية القرابة بالرسول من جهة أم حبيبة وادعى له صحبة. ولكي يمرر هذه القضايا لوَّح لأبي موسى برشوة كبيرة. فلما وجد الباب مغلقًا لم ينس نفسه في عالم مصالح قريش الطليقة، وكانتهازي بارع أراد أن يغريه بابنه. وهو إغراء غريب قد يعتبر أول رشوة انتخاب شهدها المسلمون، وطريقة منكرة في شراء الضمائر. وكان أبو موسى فاضلًا لكنه كان مغفلًا كبيرا. ومن الواضح أن مؤهلات خليفة عمرو تختزل في (صاحب ضرس كبير يأكل ويطعم) وهو ما كانت قريش الطليقة تكتفي به من شروط وما ينكره نظام المدينة نكرانًا شديدا؟

في المقابل إذا ذهبنا إلى الإمام علي نفتش عن مفهومه لوجدناه في رسالة له في نفس الفترة إلى عمرو بن العاص يضع قضية الحق فوق كل شيء: **(إن أفضل الناس عند الله عز وجل من كان العمل بالحق أحب إليه وإن نقصه وكرهه من الباطل وإن حن إليه وزاده)**[2].

لكن هذه الأفكار العظيمة لم يعد لها مكان تحت طاحونة الضرس الأكول

(١) كل ما بين القوسين تجدها في الطبري ٥: ٦٨ - ٦٩.
(٢) الطبري ٥: ٦٩.

النهم، والمطعم المبذر. لقد بدأ مجتمع الفرس والناب يأكل المفاهيم النبيلة والنظام كله.



ولا يخفى ما يولده خلط المصطلحات من حيرة فكرية وبلبلة عقلية تسمح لعملية التغيير والتبديل أن تنشط في هدوء وعلى مراحل حتى تنجز مهمتها بنجاح. وفي هذه الحالة المربكة والمرتبكة نشط الأمويون مستخدمين طرائق شتى ومكائد متنوعة.

ومع أن هذه العوامل قد تراكمت خلال خمسة قرون إلا أن الانحراف كان قد أنجز نظام هيكله في العهد الأموي وبأسرع وقت. وما أضيف إلى الهيكل خلال السنوات التي تلت فمزيد من البخور والطلاء ليس غير.

ثم انفتح الباب على مصراعيه. وانطلقت عملية التغيير تكمل مهمتها بنشاط، وتم اختلاط الأوراق، فاختلطت **شورية** الخلافة مع **فردية** الدولة، وتداخلت **واجبات** الخليفة مع **مغتصبات** السلطان، وظهر من ذلك مدلولٌ جديد تعمق بدخول «مذهب المجبرة» الحلبة السياسية، ثم تعمق أكثر عندما دخل مذهب «أهل السنية السياسية» أو بتعبير أدق: «الحاكمية السياسية».

ثم فاضت التبديلات وشملت بقية الأركان والثوابت كما سنرى. وقد ساعد على ذلك انشغال الناس بالفتوح العسكرية المتوهجة، وبفعل خدر الدعاية الكبيرة حول إعادة توحيد الأمة تحت قيادة واحدة عقب تنازل خامس الخلفاء الراشدين «الحسن بن علي» عليه السلام لمعاوية، ثم فيما بعد بفعل تألق الحضارة الإسلامية كما سنوضحه بعد قليل. وفي ظل هذا الزخم المبهور وتحت خدر الإعجاب تم نقض الثوابت واحدة بعد أخرى وعلى مراحل متتابعة، وتحت نفس الشعار واسم المصطلح، حتى تم بناء أمة منسجمة مع دولة الإمبراطور لا مع نظام الأمة، ولكن بشكل أظهرها وكأنها استمرار على نحوٍ ما لنظام الأمة الراشدة في ظل تبرير واسع النطاق جعل من سياسة الأمر الواقع مبدأً شرعيًا. وبهذه الطريقة تم قتل نظام الأمة ولبس ثيابه في وقت واحد، بدون أن يدرك الناس متى صرع النظام. ومن ثم أخذوا الخليفة - القيصر، وكأنه خليفة الأمة.

وهكذا تجذرت الأمور، وأصبحت لقوانينه قوة الشرعية بفضل عدة عوامل مكنت له عبر مئات السنين.

وإذن، وبناء على ذلك كله، فإنه لا معدى من القول بأن تغيير المصطلحات قد قضت - من الناحية العملية - على المنهج، وأن مساعدة مفيدة دعمت هذا التوجه جاءت كرد فعل غبي من قبل معارضيه أنفسهم لتبنيهم نفس دلالات مصطلحاته.

(٥)
الجبريّة السياسيّة

وقد يكون أهم تغيير حدث هو تغيير معنى الإسلام ومعنى الدين، من أجل وضع الدين في خدمة التغيير، ومن أجل استبعاد منهج الإسلام السياسي والثقافي من التعامل. وعندما جرد الدين من إسلامه أصبح مطية للكهنوت.

وقد أسلفنا الحديث عن طبيعة الدين وطبيعة الإسلام. وذكرنا أنه من السهولة بمكان أن يصبح الدين المجرد فريسة للكهنوت. وهذا بالفعل ما تحقق سواء بما حدث للمسيحية أم بما حدث - ولو بشكل مختلف - عند المسلمين. وقد بيَّن الإمام علي رأيه في حقيقة الإسلام فقال أنه العمل الصالح[(١)]. ولم تكن دولة الإمبراطور عملًا صالحًا بأية حال. وآية ذلك أنه بعد أن تم تجريد الدين من منهج الإسلام العلمي الحضاري - قد تحولت إلى هيكلية أرثوذكسية لها رجال دين عرفوا بفقهاء السلطة أولًا، ثم برجال الدين أخيرا.

كان معاوية أول من أدخل التفسير الجبري[(٢)] على التاريخ فكان يفسر هزيمة علي بأنها إرادة الله، وانتصاره بأنه كذلك إرادة الله. بهذا كان يتباهى «معاوية». و: (**يذكر دائمًا في مجالسه أنه وعلي احتكما إلى الله فنصره الله وخذل عليًا. وبذلك كان معاوية أول من أشاع في الإسلام بدعة القول: المنصور من نصره الله والمهزوم من خذله الله وهي نفس عبارة السفسطائيين: القوة هي الحق، بعد أن ارتدت زيًّا دينيًّا يناسب بيئة دينية... وقبل تلك الواقعة حادثة أخرى إذ أتي بعلي زين العابدين بن الحسين أسيرًا إلى عبيد الله بن زياد بعد حادثة كربلاء فسأله عن اسمه فقال: أنا علي بن الحسين (كان للحسين ولدان باسم علي) فرد زياد: أولم يقتل الله ابن الحسين؟ فرد علي زين العابدين: قد كان لي أخ يقال له أيضا علي فقتله الناس. فرد ابن زياد: إن الله قد قتله.** الطبري ص ٣٥٠).

---

(١) نهج البلاغة ص ٦٨٥ - ٦٨٦.

(٢) سوف نتحدث عن حزب الجبر باعتباره سلاحًا أمويًا عند الحديث عن المقاومة من هذا الكتاب.

ويعلق الدكتور صبحي على تلك الدعاوى الإلهية فيقول: **يقول تعالى بصدد من ينسب شر أفعاله إلى الله** ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[١].

وقد برر أحد فقهاء «عبد الملك بن مروان» قتله لابن عمه «عمرو بن سعيد» بقوله: (**إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ**)[٢]. وفي حواره مع أحد الخوارج ذكر «عبد الملك» أنه كان على وشك أن يقتنع برأي الخارجي (**ثم رجعت إلى ما ثبت الله لي من الحجة ووقر في قلبي من الحق فقلت له: لله الآخرة والدنيا، وقد سلطني الله في الدنيا، ومكن لنا فيها**)[٣] فأنت ترى أن «عبد الملك» قد اعتبر تسلطه في الدنيا بأمر الله، والتمكين له من الله!!.

وبهذه الأساليب تم تغيير معنى القضاء والقدر بوضع الدين المجرد في قبضة الجبر، ومن ثم صير العمل السياسي عملًا جبريًا، أي مسيرًا بقضاء الله وقدره ليس للبشر على تغييره من سبيل.

ولتعميق هذا الهدف عمد الحكام إلى تشجيع مذهب عرف «بمذهب الجبر»[٤] وتتلخص أفكاره في سلب إرادة الإنسان من مسؤوليته، وأن الإنسان مسير لا مخير، وأن كل شيء يتم بتدخل الله الفوري خيرًا وشرًا ملغين بذلك حرية الإرادة.

وقد أوقر «مذهب الجبر» الأذهان بأن الحكم الأموي تم بقدر الله وقضائه لا بفعل الإنسان ولا إرادته، فتم بذلك امتصاص مقاومة الظلم والظالمين من قطاع كبير من الأمة. وكانت النتيجة أن فقد العامل المحرك كثيرًا من قوته؛ ونتيجة لذلك أصبح الوقوف ضد المظالم وقوفًا ضد قدر الله وقضائه، وبتحول المسلم

---

(١) في علم الكلام ١: ٩٣ - ٩٤ حاشيتين له. ومراجعه مذكورة ثمة.

(٢) نفسه ١: ٩٣. ومصدره ابن قتيبة: الإمامة والسياسة.

(٣) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٦٧.

(٤) كثيرًا ما يطلق الجبر على من يقول بحرية الإرادة وهو تعريف خاطىء تمامًا، وسوف نتحدث بتفصيل عن المرجئة والجبرية في فصل آت.

إلى إنسان مسير تحول إلى مجرد آلة خاضعة لتوجيه الدولة. وهكذا أصبح الخليفة إمام مسجد وقيصر عرش في وقت واحد.

*

لم تنحصر الجبرية على الناحية السياسية فقط، بل امتدت إلى بقية المرافق الأخرى فسهلت الفساد واستباحة المحرمات. وقد شكا قوم إلى عبد الله بن عمر بقوم يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون: كان في علم الله ولم نجد بدًّا، فغضب عبد الله بن عمر، وقال: **سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها، ولم يحملهم علم الله على فعلها**[1].

وشجعت الدول الفرديّة التفسخ والانحلال لصرف الناس عن محاسبتها ومقاضاتها. وكان بنو أمية قد أغرقوا أبناء الصحابة بالمال وشجعوهم على النهوض بفن الغناء حتى أصبحت المدينة ومكة من الأماكن الرئيسية التي ازدهر فيها الطرب والغناء واللهو. وهكذا كان لمذهب الجبر نتائجه المدمرة في السلوك الديني، فارتكاب المعاصي بقضاء الله وقدره.

لقد انهارت الحصانة الداخلية فانفتح المجال واسعًا لقبول دعاية أول جهاز إعلام في العالم أقامه معاوية بكفاءة هائلة ونشطة.

---

(١) في علم الكلام ١: ٩٣.

(٦)

الخلافة

ومن أهم التغييرات كذلك التغيير المتمثل في إفراغ معنى الخلافة من محتوياتها وحشوها بأفكار قيصرية كسروية، والاحتفاظ باسمها، والتعامل تحت شعارها ليؤدي جلال الاسم خدمته المطلوبة.

تبع إفراغ المعنى السياسي سلسلة من الإجراءات لتغيير كل ما هو مرتبط بها كما سنرى. ومن هنا كان حرص السلطة - أموية وعباسية وفاطمية يؤازرها فقهاء السلطة - على الاحتفاظ بتلك التغييرات للاحتفاظ بالخلافة القيصرية الدينية وتعظيم اسمها وتقديسها، وفي الوقت نفسه قتل مضامينها. ومن الواضح أن تديين الخلافة قد جر إلى تديين خليفة الله[١]، ومن ثم حرص الحكام على تسمية أنفسهم **خلفاء الله** مباشرة، و**ظلّ الله**، و**إمامة معصومة غائبة** متجاوزين بذلك خلافة رسول الله.

وفي هذه النقطة بالذات. أي الحفاظ على المعنى الجديد للخلافة القيصرية الدينية - عضد العباسيون الأمويين في هذا التوجه رغم ما بينهما من صراع شديد، إلا أن وحدة التصور السياسي أوجد بينهما قواسم مشتركة حافظوا عليها باستمرار.

روى السيوطي أن رجلًا ذكر الوليد عند المهدي العباسي فقال عنه: كان زنديقًا، فقال المهدي: **مه! خلافة الله عنده أجل من أم يجعلها في زندق**[٢].. وضع ما شئت من خطوط تحت هذه الجملة.

---

(١) أجاز فقهاء السلطة تسمية الخليفة: بخليفة الله. قال ابن خلدون: أن بعض العلماء أجاز التسمية اقتباسًا من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (مقدمة ابن خلدون ص ١٩١) وقد سبق أن حرم أبو بكر تلك التسمية. ونسي هؤلاء الفقهاء أنهم بهذه التسمية يجيزون لأنفسهم إلصاق الفسق والظلم بخليفة الله أو خليفة الرسول؟ ويسمي الحافظ السيوطي الوليد ابن يزيد بالخليفة الفاسق (تاريخ الخلفاء ص ٢٥٠) فهل يمكن أن يكون خليفة الله فاسق. اتقوا الله في المصطلحات أيها الفقهاء فسوف تترتب على حيلكم وتملقكم حول هذه القضية تداعيات خطيرة.

(٢) تاريخ الخلفاء ٢٥١.

وروى صاحب المستطاب أن أبو أمية سعى بشريك بن عبد الله النخعي - وكان أعلم بحديث الكوفيين من الثوري - عند المهدي أنه يروي حديث (**استقيموا لقريش ما استقاموا لكم؛ فإذا زاغوا عن الحق فضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا خضرائهم**) فما كان من المهدي إلا أن أمر بتضريره وتوعده بالقتل[١].

ولكن أقسى دعم لهذا التوجه قد جاء من قبل خصومهم «الشيعيّة الصفوية»، و«الإسماعيلية الفاطمية» عندما عمدتا - وهما تشكلان المعارضة لهذه الدول - إلى إدخال الخلافة والخليفة من أصول الدين، وأن خلفاءها منصوص عليهم من الرسول نفسه وأنهم معصومون، وأن لهم كافة الصلاحيات؛ فهما - كالحاكمية السنية - قد استخدما الدين لمقاومة الحكم بنفس أسلحته، أي باسم الدين[٢].

هكذا التقى الجانبان في **تديين** الخلافة وفي **تديين** صلاحيات الخليفة السني والإمام الصفوي والإمام الفاطمي بالرغم من التناقض الحاد بينهم. الشيعية الصفوية والفاطمية دفاعًا عن حق الإمام «علي» والسنية السياسية دفاعًا عن حق «معاوية». لقد جاءا من طريقين مختلفين ولكنهما التقيا عمليًا في تعميق التداخلات السياسية وخلط الأوراق إلى درجة صعب معها على الناس - وحتى تاريخنا هذا - فصل الأوراق وتوضيح التداخلات[٣]. وهكذا تعاون الخصمان على قتل مبادىء «علي» و«أبي بكر» و«عمر» و«الحسين» من أجل تثبيت أهواء «معاوية» و«يزيد» و«السفاح» و«المنصور» و«الحاكم» وأمثالهم حتى اكتملت الفردية، وقام بموجب نظام آخر دلل بأفعاله ووقائعه على أن عهد المؤسسات التي كان يتم انتخابها قد انتهى، وأن عهد إدارة المراكز الفردية التي يتم فرضها قد وجد، وأن واحة الخلافة الراشدة يحيط بها بحر من رمال الجفاف[٤].

---

(١) المستطاب ١: ٧.

(٢) علل الدكتور محمد عمارة سبب اندفاع الشيعة الجعفرية في تديين الخلافة بالهروب من شراسة حاكمية البشر (أبو الأعلى المودودي) ولم يلبث من يسمون أنفسهم بالسنية أن لحقوا بالشيعة في شرعية التغلب وولاية العهد.

(٣) انظر فصل لقاء الأضداد في الكتاب الأول ص٢٣ وما بعدها فقد توسعنا في شرح نقاط اللقاء بين السنية السياسية والجعفرية الصفوية.

(٤) كنت قد ذكرت في غير هذا الكتاب أن سبب هذا الانتصار السريع يعود إلى أربعة أسباب: إحياء=

الخلافة الوراثية

ضمن هذه البلبلة والحيرة - بل والضياع - وتداخل الأوراق واختلاط المصطلحات، وجه «معاوية» ضربة ساحقة لنظام الخلافة الانتخابية، بإعلانه ولاية العهد لابنه يزيد[١]، مستهلًا خطًا معاكسًا تمامًا لطريقة الانتخاب، مستهدفًا ليس فقط إيقافه بل إلغاءه.

مع ذلك عرف معاوية - وهو من الذكاء والقدرة على التخطيط بمكان - أن النصر المسلح والانقلاب العسكري لا يمنحه شرعية الخلافة ولا هو نموذجها، ومن ثم عمل بكل قوته على أن يكون الملك ندًا للخلافة مطلقًا اسمها على هذا الطارىء الجديد؛ فعمل لتحقيق ذلك عن طريق تهبيط قامة الخلافة، وإسقاط مكانة كبار الصحابة، وإذلال الأنصار في النفس والواقع لتمحي الفوارق بينهما.

وقد كانت الخلافة انتخابية شورية، فحولها معاوية إلى خلافة وراثية بعد معارك ضارية انتصر فيها أخيرا. ولما وجد فقهاء السلطة أن مظهر القيصرية قد طغى وبرز على الخلافة، حاولوا إيجاد مخرج لهذا المأزق؛ فلم يجدوا تبريرًا له سوى تديينه وتثبيت شرعيته فأعلنوا أن الحكم في الإسلام إما خلافة نبوية، أو ملكًا شرعيًا وأقرّوا طاعة الخليفة - القيصر كما أقروا طاعة خليفة الأمة.

قال الإمام أبو زهرة: إعتبر بعض الفقهاء ولاية يزيد: **(ولاية ملك لا ولاية خليفة، وقال في ذلك الإمام ابن تيمية «يعتقد أهل السنة أنه ملك على جمهور المسلمين، وصاحب السيف كما كان أمثاله من بني أمية» ويقول أيضًا: «يزيد في ولايته هو واحد من هؤلاء الملوك، ملوك المسلمين المستخلفين في الأرض»)**[٢].

=**العودة العشائرية** بعد أن حاربها «الرسول» و«الخلفاء الراشدون». **اقتباس الروح القيصرية** نتيجة التأثير السياسي على «الأمويين». **اقتباس الروح الفارسية** نتيجة التأثير الفارسي على «بني العباس». دور **السلطة** في طمس آثار الخلافة الراشدة من أجل إنجاح الانقلاب الأموي ولتنسجم التغييرات مع الوضع الجديد. وأضيف هنا أن الحكم عمد إلى تديين ما ليس بدين فانطلت الحيلة على الجماهير فتقبلت التغيير بصبر.

(١) يقول السيوطي: (**وهو أول من عهد بالخلافة لابنه**) (تاريخ الخلفاء ١٩٦).

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٩٢.

وهكذا تبين بوضوح أن الخلافة لم تعد عقدًا بين حاكم ومحكوم، وإنما أصبحت حكمًا مفروضًا معتقًا في يمين الطاعة التي تعطى في المنشط والمكره لملك وارث، لا لخليفة منتخب. قد اجتث فكرة الانتخاب من القانون فما لها اليوم من وجود. ومنذ تلك الفترة وحتى الآن حلت الوراثة محل المنهج كله.

لكن الحكم بقي – مع كل تلك الإجراءات – يفتقر إلى الشرعية. ولأن الشرعية تنافي القوة ولا تعترف بالأمر الواقع فقد جعل من القوة مبدأً شرعيًا، وأصبح **الاستيلاء** على الحكم هو الشرعية. ومن ثم لم يعد تاريخ الإسلام يعرف من الحكام إلا من يأتي من هذا الطريق: طريق الاستيلاء بوضع اليد ولو لفترة قصيرة. ومن هنا برزت ظاهرة ملوك وأمراء وسلاطين «**بني**» إلى الوجود حيث سجل التاريخ قائمة طويلة بهؤلاء **البني** (بني أمية، بني العباس، بني هاشم، بني **بويهيون**، **بني عثمان**، بني سلجوق إلخ) وهذا النوع من الحكم هو الذي تغلب، وأصبحت **الأسرية والعشائرية** هي الأساس العملي للهيكل السياسي القائم وفق عادات مختلطة من أسرية وكسروية وقيصرية. ولم تنج الجمهوريات العربية المعاصرة من هذا المصير حيث احتكرها «بنو..» من «عشيرة بني..» سواء أكانت ذات صلة مباشرة بالقبيلة، أو ذات صلة بالجيش، إذ إن الجيش هو الآخر ينتمي إلى «عشيرة بني».

هذا الواقع فرض التشريعات لصالح الدولة الفردية باسم الدين، ولأن كل ذلك تم باسم الدين، فقد أصبح الانحراف دينًا ذا شرعية مزورة.

الخلافة ذات الرداء الديني

وكنا قد أوضحنا في باب نظام الأمة أن الخلافة ليست دينية بالمعنى المتعارف عليه، ولكن فقهاء السلطة جعلوا من نظام الأمة دولة دينية، ومن الدولة الإمبراطورية ملكًا شرعيًا، ثم طفقوا يخصفون من ورث الإثم ما يستر به سوءة حكامهم بتلفيقات دينية ما أنزل الله بها من سلطان. ثم جاء المستشرقون مثقلين بحس مثار ضد دمج الدولة والدين فأوجدوا مصطلح الدولة الزمنية، ليفصلوا بينها وبين دولة الخلافة الدينية على زعمهم. وانطلى هذا التعريف على الكثيرين من المعاصرين فاعتقدوا أن هناك: **خلافة دينية**، و**ملكية زمنية**، وهو

تفريق، كما أوضحناه في المرايا المعكوسة، غير صحيح.

والحق أن طبيعة الدولة الأموية والعباسية والفاطمية و.. أقرب ما يكون إلى طبيعة الإمبراطوريات الكبيرة، وبالذات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، وليست التسمية الدينية إلا ستار يحجب حقيقتها الإمبراطورية. وبدون هذا التعريف يبقى الغبش صائلا.

ولكي يتجلى الفارق بين نظام الأمة والدول الإمبراطورية الفردية نطرح ما يلي:

١. كان تعامل الخلفاء الراشدين مع النصوص الثابتة يتم وفق **مقتضيات المصلحة العامة** بإقرار الأكثرية، فكانوا يأخذون منها ما تدعو إليه الحاجة وفق متطلبات العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويوقفون - إلى وقت الحاجة - ما ليسوا بحاجة له. بينما كانت الدول الفردية الإمبراطورية تعمل وفق مقتضى **المصلحة الخاصة** بقرار فرد واحد ملغية النصوص، محورة ما تشاء، ومثبتة ما تشاء، وعندها أم الكتاب.

٢. ليس هناك ملام في التعامل مع النصوص بمرونة، فقد كان الخلفاء الراشدون يقومون بذلك حتى لو تعارضت مع نص. أما الآن فهي تستخدم في عملية قسرية باهضة للقضاء على الحقوق العامة لصالح الفردية ضمن إجراءات صارمة بل دموية تخدم المصلحة الخاصة، وتنفذ بدون شورى، أو بتعبير أدق كان هناك قانون **يحكم** فأصبح هنا رغبة **تتحكم**. وهنا يقفان على طرفي نقيض: نظام الأمة يخضع النصوص لمقتضيات المصلحة العامة، ودول الإمبراطورية تقتل النص لصالح الفرد، وترفع المصاحف في مجلدات زاهية.

٣. لم يعرف تاريخ الإسلام كله حشدًا كهنوتيًا إلا في ظل دولة الفرد، ولم يرفع **خليفة الله وظل الله ومال الله** من منابر الخلافة قط، ولم يسمع حتى مجرد همسات خافتات في حلقات مساجدها. لكن إسرافًا كهنوتيًا وتضليلًا دينيًا تفجر من أروقة الدول التي يسمونها زمنية ببذخ زائد، الأمر الذي يحول دون تسميتها بالواقعية أو الزمنية. فإلصاق أسماء الله بالألقاب، لم يعرفه تاريخ الراشدين، ولكن عرفته عهود الدول الزمنية - كما يسمونها - فالمنصور بالله

والمتوكل على الله إلخ، لم يعرفها الخلفاء الراشدون الذين كانوا يسمون أنفسهم بأسمائهم مجردة عن أي صفة إلّهية.

٤. لم يدَّع الخلفاء الراشدون أن أعمالهم بأمر من الله أو بإلهام منه، وإنما هي صادرة حسب اجتهادهم وحسب ما تمليه الشورى؛ فإن أخطأوا فمن أنفسهم وإن أصابوا فبتوفيق من الله، وأن على الناس أن يقوّموهم ولو بالسيف إن لزم الحال. وعلى العكس من ذلك أسند رؤساء الدول الفردية كل تصرفاتهم خاطئة أو صائبة إلى الله فإذا قتلوا النفس المحرمة فباعتبارهم حفظة شريعة الله، وأن تلك إرادة الله، وإذا صادروا أو انتهكوا فبموجب الصلاحيات التي أعطاهم الله. وإذا أسرفوا في انتهاب أموال المسلمين فباعتبارهم خزنة الله على مال الله. ومن قال برأسه كذا قلنا بسيفنا كذا. وبهذه الطريقة حققوا كمية من التصرفات الظالمة تحت غطاء مجحف من التضليل الديني، على حين لم يمارس نظام الأمة أي استغلال للدين. فواضح إذن أن مصالح الناس وفق سنن العدل لم تفتقد في ظل نظام الأمة، وإنما افتقدت في ظل دولة الفردية التي أضفت على تصرفاتها طابع الدين.

٥. يعتقد البعض أن السلطة الزمنية - كما يسمونها - وتسلط التديين - كما أسميه - كانت تطورًا أملته ظروف واقع الانتشار الواسع للدولة الإسلامية، ولذلك فهي دول واقعية. وأنا أذهب إلى أن ما حدث، بالنسبة للحكم السياسي، لم يكن تطويرًا وإنما توسعًا في الرقعة الجغرافية وانكماشًا في أرضية العدالة. إن الواقعية العملية هي تسيير هذا الواقع في طريق الأفضل لا دفعه في طريق الأسوأ. فإذا ما دفع إلى الأسوأ فليس هناك واقعية وإنما هناك تخلف وارتداد. وقد كان نظام الأمة يعتمد على الشورى في الأمر بشكل قابل للتطوير[1]. فمن الواقعية - والأمر على تلك الحقيقة - أن تتطور هذه المؤسسة الجليلة، لا أن تلغى. وقد ألغت الفردية تلك المؤسسة من الوجود.

٦. من العبث أن ينطبق معنى المصطلح الزمني - وهو مصطلح غربي وجد أساسًا للتفريق بين الحكم الكهنوتي المسيحي والحكم العلماني - على

---

(١) مثلما عمل عمر بن عبد العزيز عندما طور مبدأ انتخاب الخليفة من أهل المدينة المنورة إلى مشاركة كل الأمصار في ذلك الحق العام. كما سيأتي في هذا الكتاب.

الدول الفردية. ولو أننا أخذنا الدنيوية كما تعبر عنه الكتابات الإسلامية بمعنى الزمنية كما يفهمه الغرب لواجهنا موقفًا ساخرًا؛ إذ سوف تبدو دولة الفرد دولة علمانية. وهو خطأ يفضحه وجود خليفة لله، وظل لله، يستأثر بمال الله. وبين الأمرين بُعْد المشرقين.

٧. ولو سلمنا جدلًا بأن الخلافة كانت أمرًا إلّهيًا - كما كان فقهاء السلطة يروجون لها، لكان هذا القول نفسه كافيًا لشنق منطق فقهاء السلطة بحبالهم. ذلك لو أن الخلافة كانت بأمر من الله، لكان على فقهاء السلطة أن ينسجموا مع مبادىء الله لا رغائب الحكم؛ فيرفضون الظلم وينبذون حكم الظالم، ولا يبررون حيفًا، ولا جورًا، ولا يناقضون أنفسهم إزاء قضية العدل، فيرفعون شعاره ثم يخنقون تطبيقاته تبريرًا لمظالم الحكام، ويدعون الناس - في نفس الوقت - إلى الصبر والتحمل ولو في مذلة وانكسار؛ فهم بذلك يخالفون أوامر الله في تحقيق العدل. ومن ثم لم يدركوا التناقض الحاد الذي وقعوا فيه، وكانت النتيجة أن فرطوا بالخلافة والحقوق معًا وبأنفسهم. وتمسكوا بجثة الخلافة ليملأوها بروح الفردية من الحقوق. حقًّا لقد سقطوا كالبهلوانات في حبالهم.

٨. وإزاء ذلك أدانوا الحكم الإسلامي عن طريق ربط موبقات الحكم بالدين فأدانت الدين نفسه. وهذا بالفعل هو الجناية الكبيرة التي أنزلها هؤلاء بالنظرية السياسية، وبالإسلام نفسه، بحسن نية أو بغيرها، وأصبحت مهمة سل الإسلام مما لصق به مهمة صعبة للغاية..

وأخيرًا، علينا أن ندرك أنه ما من أحد أخرج هذه الدول الإمبراطورية من الدين، وكل المؤرخين وأهل المذاهب والفرق يسمونها بالدول الإسلامية وملوكها بالخلفاء. ومن ثم فهي - من ناحية التسمية - دول دينية، لأنها تمسكت بالشعارات الدينية أكثر من تمسك الخلافة الراشدة، وأنها هي التي سمت نفسها بخلفاء الله وظل الله، ومن ثم يستحيل تسميتها بالدول الدنـ ـية، أو الزمنية.

إذا كان الأمر مستحيلًا كذلك فهل هي بالفعل دول دينية بمعنى أنها حكمت بثوابت القرآن؟

مربض الخطأ هنا يكمن في فهم معنى الدين نفسه. وبدون هذا الفهم لا يمكن التفريق بين نظام الخلافة ودولة الإمبراطورية، خاصة وكلاهما يستندان - من ناحية المظهر - إلى الإسلام، وكلاهما يدافعان عنه ويناضلان دونه. وببساطة تلقائية يمكن القول بأن دولة الخلافة قد فهمت طبيعة الدين - الإسلام فهمًا مختلفًا، ومن ثم عملت بما فهمت، فالدين: عبادة شخصية والإسلام عبادة اجتماعية وحضارة وثقافة إنسانية ورسالة عالمية. أي أنها عملت في ظل الثنائية الموحدة، لكن دول الفردية الإمبراطورية فصلت الدين عن إسلامه، فسارت بعكاز واحد، واتخذت من الكهنوت عكازًا ثانيًا، فعبثت ولهت، وتغاضت عن تلك الرسالة الإنسانية العالمية وحولتها - بشهادة وقائعها وتطبيقاتها - إلى رسالة منفعية ذرائعية تستهدف بناء الفرد، لا بناء الفكرة، ودعم العشيرة لا دعم الإنسانية.

إلغاء العقد السياسي

تثبيت ولاية العهد إنهاء تام لشروط البيعة التي تؤكد على أن الخلافة عقد بين الحاكم والمحكوم، لكن فقه السلطة أبطل هذا العقد، وتراجع عنه بعض من قال به إرضاء للحكام. إما عن طريق إلغائه نهائيًا، وإما أن يضيع معالمه عن طريق تعميمه على كل شيء بحيث يتحول إلى شيء عائم بلا حدود، كابن حزم الذي جعل الإمام مسؤولًا عن كل شيء. (**يقول ابن حزم: «الإمام إنما جعل ليقيم للناس الصلاة، ويأخذ صدقاتهم، ويقيم حدودهم، ويمضي أحكامهم، ويجاهد عدوهم. وهذه كلها عقود ولا يخاطب بها من لم يبلغ أو من لا يعقل)**[1].

فهذا القول به من العمومية الغائمة ما يجعل تهمة إرسائه لشرعية الأمويين في الأندلس فشمل العبادات والمعاملات خالقًا منه سلطة تعزز الشمولية الكاملة.

فهل هذه حقيقة العقد؟ الجواب عند الدكتور «عبد الرزاق السنهوري» الذي يقول عن طبيعة عقد الإمامة: **(أنه عقد حقيقي - أي مستوف للشرائط من وجهة**

---

(١) فتحي: المدخل إلى التاريخ الإسلامي ٢٤٠.

النظر القانونية. ووصفه بأنه مبني على الرضا، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة)[١].

فهذا العقد الذي شرحه السنهوري لم يطبق إلا في الخلافة الراشدة. وبزواله عمليًا سهل للتغلب والقهر أن يسودا. وعندما كانت الخلافة ملكًا للمسلمين يصيغونها بالشكل الذي يرغبون فيه كان العقد يضبط سلوك الحاكم والمحكوم، لكن لما قامت الدول الإمبراطورية الفردية ألغت العقد؛ وخلقت فراغًا هائلًا ملأ «فقهاء السلطة» فراغه بجعل الخلافة دينًا ووجوب نصب الخليفة دينًا، وطاعة المتغلب دينًا. وبذلك تم تحويل الإمام من خليفة المسلمين إلى خليفة الله وإلى ظل الله الظليل. وهذا يعني أن الخلافة قد أصبحت من «أصول الدين» أي قضية دينية بحتة، وهي لذلك مستكملة شروطها لا تحتاج إلى إثراء ولا إضافات؛ فهي من الله وما اختاره الله وأكمله لا يعترض عليه البشر. وكانت النتيجة لهذا **التديين** أن تعطفت عوامل الإبداع في تحسين العقد والنظام كله. ذلك لأن العقد لا يبرم أو يعقد إلا بين اثنين يرتضيان شيئًا متفقًا عليه. أما إذا كان هذا الشيء إلّهيًا بأمر من السماء فلا حاجة للعقد ولا لشيء من هذا القبيل، فالخليفة هو خليفة الله وظله المديد، والخلافة ثوب ألبسه الله، والصلاحيات معطاة له من الله فلا يحتاج إلى عقد يبرمه مع الناس، ما دام الله قد اجتاره من السماء. وبهذا **التديين** ألغي العقد نهائيا. وما الحاجة إليه بعد أن أصبح الولد يرث أباه بالقوة ويفرض حكمه بالسيف. وهكذا منذ تاريخ مبكر تلقى المسلمون الخلافة بدون عقد أي بدون **فكر جماعي**، لصالح **الفقه الفردي**.

وقد ساعد على إلغاء العقد أن بعض المذاهب المعتبرة كالشافعية اعتبرت الاستخلاف حق من حقوق الخليفة بدون الحصول على موافقة الأمة[٢].

ومن المؤكد أن تجاهل الخلافة كعقد اجتماعي قد جنى على الشروط والمواصفات الرائعة التي قال بها بعض العلماء وتوضحت بشكل متألق على يد

---

(١) نفسه ص ٢٤٠، نقلًا عن كتاب ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية.

(٢) يقول السنهوري أن مذهب الشافعي (أن الاستخلاف يعطي المستخلف الحق في الخلافة بدون حاجة إلى موافقة الناخبين) فقه الخلافة ص ١٦١.

«الهادوية - الزيدية». لكن القول بالقرشية وحصر الخلافة في أهل البيت جميعًا - لا في فرع واحد منهم - قد وسع إلى حد ما دائرة «الانتخاب» لكنه أيضًا ألغى جانبًا كبيرًا من «العقد». ومع ذلك فهي أي الهادوية تبدو متقدمة على غيرها في هذا الصعيد.

(٧)
الاستشارة بدلًا من الشورى

الشورى ملزمة وهي أصل ثابت في النظرية السياسية بحكم الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ وكان رسول الله يلتزم بها التزامًا شديدًا، ويطبقها في كل أموره الكبيرة والصغيرة، العامة والخاصة **(فكان في الحروب... وفي شؤون الحكم يستشير المسلمين في غير موضع النص)**[1] وكان أبو بكر وعمر وعلي وإلى حد ما عثمان يهتدون بهدي النبي و**(فعل أصحابه من بعده عندما كان الأمر إلى الراشدين رضوان الله تعالى عليهم)**[2].

ويقول الإمام أبو زهرة:

(وإذا كان الحكم الإسلامي في أصله شوريًا فلا بدَّ أن يكون الاختيار شوريًا أيضًا؛ لأنه لا يمكن أن يكون الحكم شوريًّا، ويكون الخليفة مفروضًا بحكم الوراثة؛ إذ إن الوراثة والشورى نقيضان لا يجتمعان في باب واحد)[3].

لكن معاوية غير ذلك - كما يقول أبو زهرة -:

(ومن أشد ما أخذ على معاوية أنه حول الحكم الإسلامي إلى حكم وراثي، وإن لبس لبوس البيعة؛ فقد فقدت البيعة معناها؛ إذ فقدت عنصر الاختيار الذي هو جوهرها ولبها ومرماها)[4].

وكان معاوية أثناء حربه للإمام يقاتل تحت شعار إعادة الخلافة شورى بين المسلمين. لكنه لما انتصر نسي الشورى تمامًا، كما نسي دم عثمان. ومنذ اللحظات الأولى لحكمه أراد أن يوقع «الحسن» في فخاخه؛ فعرض عليه أن يجعل له الأمر من بعده، لكن خامس الراشدين رفض ذلك لعلمه بأن الخلافة

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٨٣.
(٢) نفسه ١: ٨٣.
(٣) نفسه ١: ٨٣.
(٤) نفسه ١: ٨٣.

بالانتخاب وليست بالتعيين. ولو أن «الحسن» قبل ذلك لأدان نفسه، لمناقضته لمبدأ نظام الأمة، ولخدم معاوية. لكنه رفض ذلك الإغراء، ولم يتورط، والتزم بالمبدأ، وهو موقف جليل وذكي ضيع على معاوية غرضه.

لكن الحسن بدلًا من ذلك أحنى رأسه للعاصفة حتى تمر بدون أن تجتث الشجر من جذوره وعلى أمل أن ينبثق الزرع المخضود من جديد فاشترط على معاوية أن يترك الخلافة شورى بين المسلمين بعد وفاته. وقبل معاوية ذلك الشرط، لكنه لم يف به كما هو معروف، وصير الحكم وراثيًا صرفا. وثبت عندي أن موقف الحسن لم يكن صائبا. ومن ثم لا نقدر هنا أن نعفي «الحسن» من خطأ تقديره، وتنازله بدون رضاء الأكثرية من المبايعين له، إن قناعته بعجزه عن مقاومة معاوية لا يعفيه من مسؤولية عدم مشاورة مبايعيه وكان عليه أن يتخذ قرار التنازل برأي الأكثرية وأن يشرك الجميع معه، ولم تكن الأكثرية معه، بل إنه وجد من أصحابه من لامه أشد اللوم.

والحق أن إلغاء الشورى في انتخاب الخليفة لم يكن هو الإلغاء الوحيد الذي تم ولا الأخير، لكنه الخطوة الأولى والأكبر تأثيرًا ولم تكن الأخيرة، وقد أعقبها سلسلة من الالغاءات في كل المجالات. وهذا أمر طبيعي لرجل يؤسس ملكًا آخر على قواعد أخرى فلا يتوقع منه قط أن يؤسس ملكه على القواعد التي ثار عليها، ولذلك تدرج في نقضها خطوة خطوة، وهو عرف أن ليس من مصلحته مجابهة الأمة مرة واحدة، لما يترتب على ذلك من ردود فعل سريعة. ومن هنا تم التدمير ضمن خطة محكمة جرت وكأنها تنساق مع التيار لا ضده.

لم يكن «الخليفة الراشد» قادرًا على التدخل في القضاء، ولا العزل ولا التولية إلا بقرار شوري يوافق عليه «برلمان المسجد» - إن صح هذا التعبير - وعندما بدأ الخليفة «عثمان» يعزل ويوظف بدون شورى من المسلمين نقم الناس على ذلك الإجراء. وما نقموا منه إلا لأنه قد سلبهم حقًا من حقوقهم. ولو كان حقًا «للخلفاء الراشدين» أن يوظفوا ويعزلوا بدون شورى لما نقم الناس على «عثمان» هذا الأمر، ولاعتبروه من نفس السياق الراشدي. وهكذا يتبين أن التولية والعزل كان خاضعًا لموافقة المسلمين، وأن الشورى أحيانًا كانت تتم بالموافقة الصامتة أو الترحيب الصامت على تلك الإجراءات. وإذا حدث

مخالفة من الخليفة فإن الاعتراض عليه من قبل الأمة كاف لإلغاء قراره، لأن ذلك يعني عدم الموافقة عليه. إن سيف الأمة مشهور على عنق عمر وليس لعمر سيف مصلت على المسلمين. لقد قال أحدهم له: والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناك بسيوفنا، لثقته بأن سيف النظام بيد الأمة وليس بيد الخليفة. ولكن عبدالملك بن مروان قال: من قال برأسه كذا قلنا بسيفنا كذا. لقد انتقل سيف الأمة إلى يد السلطان فقطع به لسان الأمة.

*

مرة ثانية جاء دعم إلغاء الشورى من «الشيعيّة الصفوية» و«الإسماعيلية الفاطمية» فهما قد سندا «السنيين السياسيين» في هذا الاتجاه حيث ذهب الطرفان إلى أن الشورى غير ملزمة، وقد وضع «الماوردي» عشر قواعد لما يجب على الإمام للأمة لم يذكر منها - كما لاحظ «الإمام رشيد رضا» - **(مسألة المشاورة [الشورى] على كثرة النصوص فيها)**[١].

ويحدد بعض الصفويين مهمة الشورى بأنها: **(تعطي الحاكم تقرير الموقف النهائي بعد استعراض الآراء)**[٢] وهو رأي يقوم على غير أساس. إذ إن الشورى - كما لاحظ محمد رشيد رضا - ملزمة للرسول نفسه فكيف بغيره، ويقول: **(وإذا أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى... وإن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها قضية مندوبة لا واجبة لإرضاء الملوك والأمراء، ذلك بأن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن الطريق المستقيم إلا قليلًا منهم وشايعهم علماء الرسول [هكذا. ولعلها علماء السوء] المنافقون وخطباء الفتنة الجاهلون حتى صار المسلمون يجهلون هذه القاعدة الأساسية لحكومة دينهم)**[٣].

مهما يكن من شيء فقد أسفر إلغاء الشورى عن نتيجتين سريعتين لمصلحة التبديل:

• الأولى سهولة اتخاذ القرار بدون شورى. أي أن الحاكم أصبح مطلق الصلاحيات بدون أي عائق ناجم من شورى الجامع أو حتى من مستشاريه.

---

(١) رضا: الخلافة: ٣٥. وانظر ما كتبه الماوردي في الأحكام السلطانية ص ٨.
(٢) تعليقات منظمة الإعلام الإسلامي على كتاب نظام الإسلام ص ٤١ - مرجع سابق.
(٣) الوحي المحمدي ص ١٨٦ - ١٨٧.

• والثانية العودة إلى تجمع العشيرة داخل خيمة القبيلة، فكل موظفيه من أصحاب القرار من نفس الفخذ. وأصبح إدخال عنصر آخر لا تسعه خيمة القبيلة المقفلة.

وهنا تجرع الناس شرابًا أمر من العلقم، لكن فقهاء السلطة مزجوه بمادة تضليلية مخدرة جعلت الناس يشربون المذلة السياسية، ويتقبلون استعلاء الحاكم، ومظالمه، بشيء من النشوة الغيبية الغبية.

وفي صدد إلغاء الشورى يقرر محمد رشيد رضا أن أولو العصبية خالفوا: **(ما شرعه الله باتباع أهوائهم ومطامعهم لتقصير أولي الأمر في وضع هذا النظام لكل زمان بما يناسبه، كما ضبط عمر رضي الله عنه الأمر في زمنه بما يناسبه، بل عني علماؤنا بمسائل النجاسة والحيض والبيوع أشد من عنايتهم بهذه المسألة، حتى قال إمام كبير مثل الأعشري أن بيعة رجل واحد من أهل الحل والعقد تلزم الأمة إذا أشهد عليها. فأنى يستقيم أمر أمة تعمل بهذا القول في رياستها العامة)**[1].

---

(١) رضا: الخلافة ص ٤٠.

(٨)
خليفة الله

كان «معاوية» فطنًا لما سيترتب عليه إلغاء انتخاب الخليفة، وإلغاء الشورى وقيام قواعد ملك وراثي جديد مفرغ من شرعيته، ولذا أعد للأمر عدته فاستجاب - لتجاوز هذا العائق - فكرة **الخلافة الإلّهية** في عملية مزايدة تجذب الجماهير في خدر مذيب. وبالرغم من أنه يعمل للملك، - ولم يكن يخفي ذلك إذا حوصر[١] - إلا أنه نظر بعمق إلى الموضوع، فرأى أن يهدم الحصن من داخله ويبقي جدرانه الخارجية قائمة كما هي عليه؛ فقرر المحافظة على اسم الخلافة، وعلى الأسماء الدينية ليتمكن بهدوء من الوصول إلى بناء ملكه. لذلك كانت الخلافة الإلهية تمنحه الحق في تثبيت الملك باسم الخلافة، لأنه خليفة لله وليس خليفة لبشر.

هكذا كانت الخلافة الإلّهية -بما فيها من جذب صوفي للجماهير- هي الحيلة البديلة، ومن المؤكد أن **خليفة الله** لها وقع أقوى من **خليفة الرسول**. وباعتباره خليفة الله فقد حق له الاستيلاء على مال الله، والتحكم في عباد الله وجعلهم خولا. سنرى أن هذا التحكم كان من أسباب الثورة على هذه الإمبراطورية. إن شعار: جعل عباد الله خولا هو التعبير النابض بوجود إحساس بالعبودية.

لم تقتصر دعوى خليفة الله على الخليفة وحده، وإنما كان الهيكل نفسه قائمًا على هذه القواعد وبالقدر الذي تسمح به صلاحيات الموظف. وقد عبر «زياد بن أبيه» عن هذه السياسة بصوت واضح؛ عندما خطب ذات يوم فقال: **(أيها الناس إنا قد أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة. نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا)**[٢].

---

(١) ذكر الإمام المقبلي أن معاوية طلب من أبي بكر أن يحدثه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فحدثه بحديث: «خلافة النبوة ثلاثون وبعدها ملك، أعاده عليه ثلاثًا، وقد أعاد عليه معاوية السؤال يخرج بين كل مرتين فقال: تعيرنا بالملك؟ قد رضينا بالملك. (العلم الشامخ ص ٣٨٥).

(٢) ابن الأثير: الكامل ٣: ٤٤٩. طه حسين: عثمان ص ١٩٣.

هكذا لم يترك زياد للأمة بقية من شورى أو بقية من حق، أو حتى مجرد حلم في استرجاع نظام الأمة، فسلطانه هو منحة من الله، وليس من الناس، والمال خوله الله له، فليس للبشر دخل فيه، وبأمر الله أصبح هو ومعاوية للناس ساسة، وعنهم ذادة، لا ينازعهم فيه إلا ظالم لنفسه. وخطب عبد الملك في أهل الكوفة فعظم عليهم حق الخلافة وعلى السمع والطاعة لظل الله في الأرض[١] وخطب الحجاج فوصف عبد الملك بالمعصوم[٢].

الغرض إذن من لقب خليفة الله ليس فقط اكتساب الشرعية فحسب، ولكن من أجل أن يثبت في الأذهان، ويوقر في العقول أن ما يصدره خليفة الله من أمر أو يملي من إرادة فإنما هو من الله نفسه، أو من الرسول نفسه، وعلى الناس السمع والطاعة في المكره. وبهذا يملك القلوب والنفوس وتخنع لملكه، ولا تتطاول عليه.

ربما تأثر «معاوية» بفكرة الخلافة الإلّهية من طريقتين:

● الأولى: طريق مستشاره «سرجون الرومي» الذي ألف الحكم الإمبراطوري الكهنوتي وكان هذا كاتبه وصاحب أمره والمقرب إليه ومنه. ومن «أثال النصراني» الذي قدم له خدمة لم ينسها له، عندما أوقفه على طبيعة الحكم البيزنطي الديني فوجد عند معاوية قلبًا خاليًا فتمكن منه.

● الثانية: يأتي من وجود بني أمية في الشام قبل الإسلام وبقاء معاوية بالشام الإمبراطورية أميرًا وملكًا أربعين عاما. وقد قدمنا تأثره بذلك النمط فيما سبق.

وفي مجتمع بدون مؤسسات، وبدون ثقافة شعبية عامة إلا من تأثير الدين فقد استغل هذا الدين عبر الفتاوى التضليلية ليؤثر به في الجماهير الواسعة، واستخدم المال والسيف فأثر في ذوي الشوكة. وهكذا كان سلطان المال وسلطان السيف قد استأثرا - على حد قول طه حسين - بالقلوب والنفوس[٣].

فإذا أضفنا إلى ذلك قرب عهد الناس بالعرافة والكهانة عرفنا السهولة التي

---

(١) البلاذري: أنساب الأشراف ٥: ٣٥٤.
(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد ٥: ٢٥.
(٣) طه حسين: علي وبنوه ص ١٦١.

تسللت منها الكهنوتية إلى الدين بعد أن استبعد الإسلام من التعامل؛ فسهل تلقائيًا للجماهير أن تتقبل هذه الخلافة ذات الطابع الكهنوتي بقبول حسن. والجماهير أميل إلى المزايدات الدينية الغامضة، وإلى كل جذب نحو المجهول.

أعلن «معاوية» أنه خليفة الله، وأعلن «زياد» أنه يحكم بسلطان الله، وسيعلن «أبو جعفر المنصور» أنه ظل الله. عندئذ استكمل هذا التيار هويته، وأصبح رأي الخلفاء من رأي الله ينطقون باسم الله ويتصرفون بالنيابة عنه فقولهم وفعلهم هو قول الله ووفق مشيئته. وعلى المحكومين أن يتلقوا المصائب السياسية والاجتماعية باستسلام وصبر وأجرهم على الله في لوح محفوظ.

وفي سبيل تعزيز هذا الاتجاه بذلت السلطة جهدًا واسعًا في عزل بقية الصحابة والتابعين عن التأثير في المجتمع الجديد، ونجحت في ذلك. وبعد فشل ثورات الحسين وأهل الحرة وعبد الله بن الزبير والتوابين وزيد بن علي وغيرهم قام سد كبير لم يعد أحد يستطيع له نقبا. وليس من شك أن ارتفاع ذلك السد وصموده يعودان إلى فقهاء السلطة الذين كانوا ينزلقون إلى القصور ليأكلوا من موائد السلطة ثم يذهبون فيصلون بمنتهى البراءة في مساجد الله التي أعيد تصميم مهمتها من الداخل للتحدث بلغة الوضع الجديد بينما بقيت الجوامع قائمة والمآذن شامخة إلا أنها قد أخليت من مهمتها الشورية، وتحولت في ظل **خلفاء الله** إلى هياكل منخورة. لم يعد لها رسالة. لقد حل البطش محل الحوار. لقد حل السيف محل الشريعة.

تكفل البطش والإرهاب بإقناع من لم يقتنع ويقنع. وإذا حدث ورفع أحد رأسه فإن سيف خليفة الله «عبد الملك بن مروان» في انتظاره ليلتقم ذلك الرأس الشجاع وفكرته. لقد هدر صوته من منبر المدينة بأن العلاج الشافي الذي يملكه لمداواة معارضيه ومنتقديه وحتى ناصحيه هو سيفه المصلت، وأعلن أنه من قال برأسه كذا قلنا بسيفنا كذا[١]، وهدد بالموت كل من يعظه[٢] وإزاء ذلك الجو

(١) قال من خطبة له في المدينة: **(ألا وأني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم)** تاريخ الخلفاء ٢١٨.

(٢) يقول الجاحظ: **(كان بعض الصالحين ربما وعظ الجبابرة وخوفهم العواقب وأراهم أن في الناس=**

الإرهابي صمتت الأمة على ممارسة الحكام لحقوق رب العالمين، باعتبارهم خلفاءه، وظله وخزينته.

ما كان لهذا التضليل أن يصل إلى غايته ما لم يكن مدعومًا بثلاثة أسباب:

- الأموال.
- الإرهاب.
- الفتاوى.

وكان معاوية لا يبخل في تثبيت ملكه بأي مبلغ، ولا يحجم عن إشهار سيفه متى أراد، ولا يتورع من إصدار الفتاوى اللازمة من باعة الضمير في كل مناسبة يحين أوانها. وكان عماله - في كل مصر - يتبعون أثره ويشرعون سيوفهم ويفتحون جيوبهم. وللمال تأثير يفوق تأثير الدين نفسه في معظم الحالات؛ وللإرهاب كذلك سطوة تربو على وعيد الآخرة؛ فإذا اجتمع التضليل الديني، والإغراء المالي، والسيف المسلط، فإن الخطة المرسومة يواكبها النجاح. ومع الزمن يتناسى الناس الأصل ويصبح التضليل حقيقة معربدة.

=**بقية ينهون عن الفساد في الأرض حتى قام «عبد الملك بن مروان» و«الحجاج بن يوسف» فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه)** رسائل الجاحظ: الرسائل الكلامية ص ٢٤٤. تحقيق د. علي ملحم. منشورات دار مكتبة الهلال. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٧. وانظر كتابنا (محاولة لتصحيح المسار ص ١٥١). ويقول الحافظ السيوطي أنه خطب بالمدينة وقال في خطبته: **(والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه)** (تاريخ الخلفاء ٢١٩).

(٩)

مال معاوية لا مال المسلمين

وتم تفكيك عروة أخرى من عرى نظام الأمة بالسيطرة على مال المسلمين تحت شعار مجلجل: **مال الله**. ومنذ أن أطلق «معاوية» شعار: «المال مال الله وهو وال على الشام» بدأ الخط الاقتصادي لخليفة الله في الظهور. وعندما أصبح الحكم لخليفة الله أصبح مال الله حقًّا له، وليس لأحد سلطة عليه، ولأول مرة يجمع معاوية بين الثروة والسلطة. لقد انهزمت مفاهيم أبو ذر، وانتصر تبديل معاوية.

تغير المعنى السياسي للخليفة إذن فتغير بالتالي مسؤولية المال بعد أن تغير معنى مصطلحه؛ فلم يعد وظيفة اجتماعية، ولكنه أصبح **مال الله تحت تصرف خليفة الله**. وقد حاول الصحابي الجليل «أبو ذر» إبقاء مدلول المصطلح على ما هو عليه: **المال مال المسلمين**. لكنه لم ينجح فالمزايدة باسم الله.

وقد قدمنا لك كيف كان نظام الأمة يصرف أموال المسلمين وكيف كانت الإدارة السياسية منفصلة عن الإدارة المالية، وكيف كان عند المسلمين بيت مال لامركزي في المدينة وفي سائر مدن أمصار العالم الإسلامي. ثم كيف عبث الأمويون بالخليفة عثمان وكيف بدأوا السيطرة على المال والإدارة. ولأن العبث قد بدأ في ظل خليفة صحابي جليل - لم يكن على أغلب الظن يدري بما يجري باسمه - فقد استمد الاستملاك شبهة شرعية منه.

والآن نعرض لك كيف أصبح يجري التصرف بمال المسلمين أثناء خلفاء الله، من خلال تصريف معاوية له. يقول الدكتور طه حسين:

(أصبح مال المسلمين ملكًا للخلفاء ينفقونه كما يحبون لا كما يحب الله وفيما يريدون لا فيما يريد الله من وجوه الإنفاق؛ فكان معاوية يشتري ضمائر كثر من أهل الكوفة والبصرة ليفسدهم على علي ثم ظل على ذلك بعد أن استقام له الأمر، وجعل يتألف قلوب الناس حول عرشه بمال المسلمين لا يرى بذلك

بأسًا ولا يرى فيه جناحًا، ومضى الخلفاء من بني أمية على سنته فأسرفوا في أموال المسلمين، وتجافوا عن سيرة النبي والشيخين وعلي رحمه الله)[١].

ويقول في موضع آخر:

(وكان إسراف معاوية في أموال المسلمين وتوليته الجبابرة على الأمصار وإسراف أولئك الجبابرة في أموال الناس ودمائهم. كل ذلك كان نقضًا للبيعة التي أعطاها للناس)[٢].

ويعطينا الحافظ السيوطي صورة عن السياسة المالية عند أبي جعفر المنصور، يقول:

(عن إسماعيل الفهري قال: سمعت المنصور في يوم عرفة على منبر عرفة يقول في خطبته: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه، أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. وقد جعلني الله عليه قفلا؛ إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف.. أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم بالعدل)[٣].

وبذلك طوي سجل مؤسسة الأمة المالية تماما. ونتيجة لتلك التحولات تحول مواطن الأمة المسلمة تلقائيًا إلى محكوم أبكم ليس له **حقوق** يمارسها باعتزاز، بل عليه **واجبات** يؤديها في مذلة.

بدعة العمل بالضمان والمكوس

ومن أجل المزيد من الاستكلاب على المال، ابتدع يزيد بن أبي سفيان ضريبة الضمان والمكوس في البلدان الإسلامية. فعندما ولى عامله بحير بن رميسان الحميري بلاد اليمن ولاه على ضمان معلوم يحمله إليه كل عام فكان

---

(١) مرآة الإسلام ص ٢٣٢.

(٢) طه حسين: علي وبنوه ص ١٩٦.

(٣) تاريخ الخلفاء ٢٦٣.

يبعث إلى يزيد بذلك المال وسبعين وصيفًا ووصيفة في كل سنة حتى هلك يزيد واستمر العمل بها حتى جاء عمر بن عبد العزيز فأبطلها لكنها عادت بعد وفاته[١].

وفي العصر العباسي ظهر نوع جديد من الضمان هو ما أسميه «نيابة الوالي» وهي أن العباسيين يولون فردًا ما على ضمان معين فيقيم في بغداد ويولي نائبًا عنه في صنعاء على ضمان معين أيضا[٢].

وساد نظام المكوس كل أنحاء العالم الإسلامي ولم يبرأ منه أي مصر من الأمصار بما فيه اليمن حيث المفروض ألا يسود باعتبار حكامه أساسًا ثوار على الظلم. ومع ذلك أصبح «الملك - مام» اليمني يمارس نفس أساليب الملوك الذين ثار عليهم. وقد كافح الإمام الشوكاني - بالرغم من ولائه للحكام - في إبطال هذه البدعة فنجح مؤقتًا ولكن أعيد العمل بها من جديد[٣].

وفي هذا العصر أبطل الأمير علي بن عبد الله الوزير نظام الالتزام الذي كان سائدًا أثناء الحكم العثماني والتركي عندما وحد اليمن الأسفل مع الأعلى فيما كان يعرف بالمملكة المتوكلية[٤].

وهكذا أينعت شجرة البؤس في كل مصر من الأمصار، وفي كل إقليم وقطر.

---

(١) خلاصة المتون ١ : ١٣٧.
(٢) نحو وحدة يمنية جديدة ص ٢٦ ط أولى.
(٣) أسلاك الجوهر ص ٢٢٨-٢٢٩ و٣٠٤.
(٤) زورق الحلوى ص ٢٢٢.

(١٠)
إفراغ البيعة

كان الناس يبايعون الرسول على ما اطمأنت عليه ضمائرهم واقتنعوا به. أي أن البيعة هي تأكيد عن القناعة بتلك المبادىء والالتزام بها. ولم توضع عقوبات جنائية لمن خانها، لأنه إنما يخون الله وحسابه على الله. (ومن غشي غشّ الله ورسوله) إنها أمة الضمير التي لا تحتاج إلى عقوبات.

المهم هنا أن البيعة أثناء عهد الرسول كانت أيضًا - بعد القناعة - إعلانًا بالخروج من الجاهلية والدخول في التوحيد، ولذلك كانت البيعة لله وليس للرسول ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾.

ومن هنا كان معنى الحديث: من مات وليس في عنقه بيعة ضد الشرك مات ميتة جاهلية. أي أنه لم يدخل الإسلام. لكن رواة فقهاء السلطة أضافوا: وليس في عنقه بيعة لإمام الخ[١].

ويقول الإمام أبو زهرة (**كانت البيعة في عهد الصحابة تقوم على الرأي الحر، والتزام الطاعة اختيارا**)[٢]. وبهذه البيعة الاختيارية ينال الحاكم الشرعية. ولو استعرنا لغة العصر لقلنا أنها مصادقة الأمة على برنامج الانتخاب الحر الذي ينال به المرشح الأكثرية، ومن ثم الشرعية.

أما في العهد الأموي - كما قال الإمام أبو زهرة - (**فقد صارت لفرض الحكم، والإجبار على الطاعة**)[٣]، أي تحويل القوة إلى شرعية. ولو استعرنا لغة العصر لكان دورها دور الانتخابات المزورة في عالم التخلف التي يغطي بها الحاكم عريه الشرعي الصارخ. وكما وصلت البيعة إلى درجة الابتذال

(١) انظر محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٨٩ و٥٠. وقد وقع هذا الكتاب في يدي بعد أن أنهيت كتابي لكني رأيت بعض فقرات يمكن الاستفادة منها فأضفتها وبعضها يمكن مناقشته فيها فذكرتها. والكتاب من أفضل ما كتب عن المودودي رحمه الله.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٨٢.

(٣) نفسه ١: ٨٢.

أصبحت انتخابات العالم المتخلف في أدنى درجات الابتذال.

فلما تحول الحكم إلى سلطان إلّهي (**له في رقاب الناس حق الطاعة لا البيعة**)[١]، أفرغت البيعة من معناها تماما.

كانت البيعة بين الحاكم والمحكوم - بحسب نظام الأمة - عقد متفق عليه يبطل باختلال الشرط، لكن البيعة اقتصرت على الشريك الذي انتزعت حقوقه. فلم تعد شرطًا بين طرفين، بل فرضًا قام به طرف على طرف آخر. ولم تعد عهدًا بين جانبين بل أصبحت سيفًا في يد الحاكم. ولهذا السبب حصن النازع نفسه بنزع الطاعة قسرًا من المنزوع، فنازعت الخلافة نزاعًا شديدًا قصيرًا قبل أن تقضي نحبها، وقد تفنن القاهرون في صيغ اليمين ليضمنوا ولاء المقهور. يقول الإمام أبو زهرة: (**اخترع الحجاج وأشباهه صيغًا مختلفة للمبايعة؛ فكان يحمل الناس على أن يقولوا في بيعتهم: عبيدي أحرار، ونسائي طوالق إن خرجت عن طاعة الخليفة، وذلك يحمل الناس على الطاعة المطلقة. ولقد كان الأولون من بني العباس يلزمون الناس بالمبايعة وإن لم تكن بتلك الصيغة المحرجة التي كان يحمل عليها الحجاج وأمثاله. ولقد اتهم الناس أبا جعفر المنصور بأنه يأخذ البيعة كرهًا، ولذلك منع والي المدينة الإمام مالكًا من أن يفتي الناس بأنه ليس لمستكره يمين، ولا طلاق لمكره، حتى لا يكون ذلك سبيلًا لتحلل الناس من بيعتهم للخليفة**)[٢].

لقد تكونت الأمة سياسيًا - كما يقول مؤنس - تكوينًا: (**يقوم على بيعة أو ميثاق أو تعاهد، والبيعات والمواثيق والصفقات والعهود والمعاهدات كلها اتفاقات تقوم على التراضي وتبادل المنافع المتعادلة بين الطرفين؛ فإذا كان هناك إجحاف بواحد من الطرفين، أو إذا كان هناك عطاء من جانب واحد، أو أخذ من جانب واحد لم يصح إسلاميًا أو عمليًا**).

ثم يقول: (**وهنا نضع أيدينا على السبب الرئيسي في فشل دولة بني أمية؛ فقد قامت على أخذ من جانب واحد: معاوية وآله، أخذوا طاعة الأمة وأموالها**

---

(١) رضا: الخلافة ١٤١.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٨٢.

ولم يعطوا شيئًا؛ فالبيعة بطبيعتها غير إسلامية، وإذن فهي باطلة شرعًا أولًا ثم عمليًا بعد ذلك. وكذلك القول في دولة بني العباس)[١].

ويذكرنا فرض البيعة في الماضي لاكتساب الشرعية بفرض الانتخابات لنفس الغرض في الحاضر، والبيعة لا تعطى إلا بقناعة والانتخاب لا يصح إلا بها. وما لم تحصل القناعة فالبيعة باطلة والانتخابات باطلة لأنهما تمتا تحت القسر. والقسر في الشريعة والقوانين محرمة. تغيرت الأشكال والقيد واحد. صير حكام عالم التخلف الانتخابات البرلمانية مصير البيعة.

طاعة الفساد

ويذكر الإمام أبو زهرة اختلاف العلماء حول طاعة الظَّلَمَة، فروى عن الحسن البصري وجوب طاعتهم، وعن الإمام مالك أنه إذا ظلم الإمام فالطاعة أولى من الخروج، وصرح الإمام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ونهى عن الخروج والائتمار نهيًا صريحًا، ثم قال: (**هذا هو المنقول عن أئمة أهل السنة مالك والشافعي وأحمد وهو المشهور**):[٢] لكن هذا المنقول - في رأيي - يوافق رأي الإمام أحمد، لكنه يخالف عمليًا تطبيق الإمامين مالك والشافعي وأبو حنيفة أيضًا لأنهم - كما يثبته التاريخ - اشتركوا بالمال والفتوى في ثورات بعض أهل البيت. ومن ثم فإن ما نقل لا يرجح ما عمل، فالعمل أكثر إثباتًا من الكلام المنقول.

ولقد داروا كثيرًا حول حديث (**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**) وكان ابن تيمية مصيبًا عندما أوجب الطاعة في العدل والعصيان في الظلم[٣]، فقرب كثيرًا في هذه النقطة من أفكار الزيدية. لكن التناقض ظل باقيًا عند غيره فهم قد قالوا بعدم الخروج عليه حتى لا يؤدي إلى فتنة يضيع فيها الحق ويغلب الشح المطاع ويتبع الهوى، وفي الوقت نفسه أقروا أنه لا يطاع في معصية قط. فكيف إذن سيستوي الأمر بين وجوب عدم طاعته وبين وجوب عدم الخروج عليه. إن

---

(١) دستور أمة الإسلام ص ٣٧.
(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٩٣.
(٣) نفسه ١: ٩٤.

عدم الطاعة في واقع الأمر - وإن لم يدركوا - خروج في شكل عصيان مدني. وكيف يمكن أن تقوم سلطة عادلة في ظل مناخ يوجب الطاعة المطلقة للظلم من ناحية ثم هذا لا يوجبها في المعصية، إن الصبر الذي يقدمونه حلًا هو ترسيخ للظلم. وهو يناقض الحديث: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وقد أسلفنا أن الحكم الفردي قد استبقى شكل الخلافة لاستخدامها لصالح الفردية. ونقول الآن أنه استبقى بعض شروط الخلافة - بعد تحوير معناها - لتخدم نفس الغرض، ولتعمل لغير ما وضعت أساسًا له ومن أجله والحق أن الدولة لم تحافظ على شيء - بعد اسم الخلافة والبيعة - كما حافظت على يمين الطاعة لما لها من قوة تأثير نفسي تغتصب بها الولاء غصبا. والدولة الفردية تدرك نفع اليمين حتى لو أخذت قسرًا، لذلك ندرك حرصها على أخذ اليمين لبيعة طفل لم يتجاوز عمره خمس سنوات. لقد أصبحت أمرًا مقبولًا ومحافظًا على لفظه بدون معناه.

وتدرك الدولة الفردية أيضًا أنها تخالف الثوابت مخالفة تامة، ولكي تستوثق لنفسها أصبح الاستيثاق من الناس باليمين ضمانة لاستمرار الطاعة في المنشط والمكره بالقوة والفرض، وبذلك تم إلغاء شروط البيعة نفسها؛ واستبقيت يمين الطاعة المطلقة. وهكذا تحدد هدف اليمين في شيء واحد هو الطاعة المطلقة في المنشط والمكره. أي تقييد المحكوم بأغلال غلاظ ليضمن المغتصب طاعة المقهور في حالتي الرضاء والغضب بدون أن يتفق معه على قضية واحدة، أو يستشار فيها. ومع ذلك يؤخذ من المحكوم اليمين وليس على الحاكم يمين. لقد أصبحت صفقة غبن صارخ لدعم تسلط مرفوض ومفروض أصلا.

إزاء هذه الحالة الشاذة تفنن فقهاء السلطة في تطويق الأعناق بيمين الطاعة، جاعلين منها أحبولة لضمانة الولاء، بل جاعلين منها مشكلة نفسية متأزمة؛ بحيث أصبح البقاء بدون بيعة لظالم محرمًا، ومحاولة الخروج منها ضد ظالم محرمًا، وإذا ما عنّ لمظلوم أن يثور فقد أباح دمه باعتباره ناكثًا ليمين الطاعة، لأنه أعطى يمين الطاعة في المنشط وفي **المكره** أيضا. وهكذا غدت البيعة - بعد أن أفرغت مما أريد لها - سلاحًا دينيًا أوتوقراطيًا يتحكم به في

رقاب الناس. لقد أصبح بقاء الناس بدون بيعة مشكلة، والدخول فيها مشكلة، والخروج منها فقدان حياة.

على أن الإكراه على يمين الطاعة، والإكراه على التمسك بها، والإكراه على عدم الخروج منها قد وصل إلى نتيجة مضادة أدت إلى انهيار الأخلاق؛ فتحت تراكم المظالم لم يبق من مخرج سوى الانفجارات الثورية، تحت شعار (**ليس على مكره يمين**) ومن ناحية ثانية أصبح نكث العهود سمة مميزة للخلفاء القياصرة منذ أن استهل «معاوية» أول نكث للشرط الذي وضعه «الحسن بن علي»[1]، فأدى ذلك لأن يصبح النكث مشاعًا بين الأتباع، وتنشأ حالة فريدة من نوعها: تصبح القوة وحدها هي السائدة، وتصبح الأمة هي القطيع، وتبدو البيعة واليمين بدون أهمية، بنفس السهولة يدخل الناس فيها، وبنفس السهولة يخرجون. ولكن الشيء المؤكد أنها شكلت عقدة نفسية لم تحل.

ولأن هذه الطاعة بدون سند شرعي فقد اخترع لها فقهاء السلطة مئات الأحاديث تنساب في هذا السياق كحديث (**إذا رأيتم من أميركم شيئًا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدًا من طاعة**) وحديث (**من رأى من إمامه شيئًا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات، فميتته جاهلية**) وكحديث (**اصبروا فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم**) وغيره من هذه الأحاديث الداعية إلى الخنوع والاستكانة. وكلها - مع ذلك - تخالف الآيات الكريمة وصحيح السنة. إن الحديث الأخير مثلًا يناقض الآية الكريمة بأن الأرض ستأخذ زخرفها وتتزين إلى درجة أن أهلها يظنون أنهم قادرون عليها فهو ضد التطور[2]، كما يخالف آية وجوب البحث في الآفاق من أجل أن يتبين لهم الحق[3] ولن يتبين لهم الحق وهم أسوأ من قبلهم.. ومثل هذه الأحاديث التي عمل بها تلغي إمكانية التطور من الأساس.

يقول إبراهيم فوزي معقبًا على الأحاديث التي: **توصي بطاعة أولياء الأمر وتندد بمن يخرجون عليهم**: (**إذا أخذنا بصحتها فكيف نفسر خروج السيدة**

---

(١) الشرط هو أن تعود الخلافة شورى بين المسلمين بعد وفاة معاوية.

(٢) ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ﴾ ٢٤ يونس.

(٣) ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ﴾ ٥٣ سورة فصلت.

عائشة وطلحة والزبير على علي بن أبي طالب بعد أن بويع بالخلافة.. والتسبب بمقتل ما يزيد على خمسة عشر ألفًا من المسلمين؟ وكذلك خروج معاوية على علي وشق عصا الطاعة ضده ومحاربته بعد مبايعته بالخلافة من جميع الصحابة)[١].

وبعد أن ذكر خروج عبد الله بن الزبير والحسين بن علي وزيد بن علي أضاف متسائلًا: **(هل نعتبر كل هؤلاء الذين خرجوا على طاعة أولياء الأمر وشقوا عصا الطاعة ضدهم هم بغاة بينما هم من الصحابة أو من أولاد الصحابة أو التابعين وقد عرفوا بالصلاح والتقوى؟ أم هل نأخذ بفتوى الغزالي الذي قال عن الحرب بين علي ومعاوية أنها اختلاف في الاجتهاد؟ وإذا أخذنا بهذا الرأي ألا يجب أن نبرر عمل جميع من يشقون عصا الطاعة ضد أئمتهم فنعتبرهم مجتهدين وليسوا بغاة؟ وإذا صح ذلك فأين تبقى تلك الأحاديث التي ذكرت في كتب الصحاح والسنن؟ ألا يدل ذلك على أنها أحاديث موضوعة وقد وضعت لتبرير قمع تلك الفتن بالقسوة والشدة ودعم الخلفاء في حكمهم مهما كانوا فاسقين وظالمين)**[٢].

أي عائق يجد «فقه السلطة» نفسه وهو يواجه المتناقضات!

التفسير الوحيد له أن «فقه السلطة» هذا خلع ضميره وتكيف مع الحالة المعايشة فنسج لكل وضع فتوى ولكل حالة تبرير، وأغمض عينه عما ترتب على فتاويه وتبريراته من تناقض وفجائع. وكل تلك الفتاوى أعاقت أي نمو صحي وصحيح.

ولم يأت زمن المنصور العباسي حتى كان الناس قد أقنعوا بأن طاعة الأئمة قبل طاعة الله. نلمس ذلك من الكلام الذي كتبه «عبد الله بن المقفع» من أن الناس في زمنه: **(يقولون بل نطيع الأئمة في كل شيء ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حسيبا. هم ولاة الأمر وأهل العلم ونحن أتباع وعلينا الطاعة والتسليم)**[٣].

---

(١) تدوين السنة - مصدر سابق.
(٢) نفسه.
(٣) نقلًا عن دستور أمة الإسلام ص ٩.

(١١)

حاكمية القوة

قرار الحاكم

بالاعتراف واقعًا بخليفة الله وظله الظليل، وبالاعتراف به خازنًا على أمواله فقد تم الاستئثار بكافة الحقوق، وأصبح قراره من ثم تشريعًا لا يحتاج إلى قانون يضبط سلوكه، أو يطاله، فله - كخليفة لله - الحق أن يفعل ما يشاء، وهو فوق الشريعة والأحكام، بل أصبحت الأحكام بأيديهم ينفذون منها ما يريدون بدون أن يعارضوا. وقد قتل معاوية الصحابي الجليل «حجر بن عدي» ولم يقاصص به، وسرق معظم الحكام مال المسلمين كله ولم تقطع يد واحد منهم. لكن الشريعة تنفذ على المستضعفين، لا على المستغلين. لقد أصبح **القرار** فوق **الشريعة**، بل أصبح هو الشريعة، بل الوقيعة.

ولقد سبق أن روينا أن عبد الله بن الأرقم استقال من بيت مال المسلمين لأن الخليفة أمر أن يعطى أحد أقاربه مالًا لم ير أمين بيت المال له حقًّا فيه. أما اليوم فإن «سمرة بن جندب» - وهم يعدونه في الصحابة وربما من أجلّهم - ينهب أموال الله، وكان أجرأ على الله من معظم الطغاة. أكثر من هذا فإن الفقهاء برروا للحاكم قتل النفس المحرمة واستباحة الأعراض والبطش بالمعارضة وقمع المحتجين وإخماد المطالبة بالحقوق. لقد أباح فقهاء السلطة ما لا يباح.

هذه الإجراءات فرضت القناعة بمرجعية الحاكم وأنه صاحب القرار الأخير. وأدى استمرار العزف على هذا النغم ثماره، فتضاءلت لهذا السبب الحاجة إلى الثوابت السياسية إلى أبعد حد.

وفي سبيل تعميق شرعية القرار مضى فقهاء السلطة يعملون بجد وجدة ليخلقوا مجتمعًا يتفق مع تكوين عالم سياسي جديد مناقض لما قبله منسجم مع حاضره، ويتقبل كل الإجراءات الجديدة التي تطرح، ويجعل من الاستسلام

لضمير الحاكم - رديئًا كان أو صالحًا - أمرًا مقبولا. ومن هنا تصاعد إيقاع التغني بضمائر الخلفاء النقية، والغرض منه واضح وهو استخدامه في ترسيخ شرعية قرار الحاكم. لأن إظهار نقاوة الضمير وإخفاء ضوابط الشريعة حيلة رهيبة لجأت إليها السلطة وفقهاؤها ليسلبوا من الأمة دور الحماة، ومن الثوابت دور الردع.

قداسة الحاكم والأحكام

تمخضت الخلافة الإلّهية فوضعت خليفة الله، وتمخض خليفة الله عن توأم: الخليفة - القيصر، وشرعية القرار، ومن ثمّ تقديس الحكام. هذه التمخضات نتيجة طبيعية لسلسلة من الإجراءات المفضية إلى هذه النتائج.

وهنا يمكن تشبيه وقفة فقهاء التسلط من صنمهم السياسي بنفس وقفة الجاهلي من صنمه الوثني؛ فكلاهما يتزلفان بهما قربى إلى رب رحيم. ففقيه السلطة لم ينكر شريعة الله، ولكنه اتخذ هواه إلّهه فضلّ عن السبيل فلم يقصد وجه الله وإنما ظله في الأرض. ولم يكفر الجاهلي بالله ولكنه اتخذ من صنمه زلفى تقربه إليه تعالى. وفي النتيجة استعلت عبادة الصنم السياسي وإن في صيغ متشابهة. وليس من شك أن قرب العهد بالصنمية الوثنية قد قرب الأثر بينهما.

ومرة ثانية جاء الدعم لهذه المقدسات من الصفوية الشيعية التي أوصلتها ذروتها، فالإقرار **بقداسة** الحاكم عند مذهب، و**العصمة** عند مذهب آخر شكلا ثنائية غير منفصلة أوصلت الحاكم إلى أعلى مكانة.

أدت قداسة الحكام والأحكام - باعتبارهم خلفاء الله في الأرض - إلى عدم جواز تغييرهم. وهذا يعني بكل تلقائية وبساطة أن أعمال الحاكم كلها بما فيها مظالمه مقدسة، ومن ثم وجبت طاعة الظالم ومظالمه، وأن الخروج على أحكامه خروج على الدين.. ونتيجة لذلك انسدل بضراوة حاجز كثيف منع التطور السياسي، إذ ليس في قدرة البشر أن يزيدوا أو ينقصوا مما أمر به الله. ولأن خلافة علماء السلطة أصبحت دينًا فإن أي تبديل أو أية إضافة يعنيان انتقاصًا منه. وهكذا تجمد الفكر السياسي في مسار التسلط. لم يعد يدافع عن وضع سلب، ولكنه يدعم وضعًا فرض.

ولكي يتعمق الشعور بقدسية القرار تم ربطه بالله عن طريق الإلهام. ومن هذا ما ذكره المؤرخون أن «مروان بن الحكم» - خادم معاوية الأمين - خطب من على منبر رسول الله يدعو إلى بيعة يزيد بولاية العهد، وأن مبايعته قد كانت عن رأي الله، وأنه جل وعلا هو الذي اختار يزيدًا لهذه فقال: **(إن الله قد أرى أمير المؤمنين في ولده يزيدًا رأيًا حسنًا، وإن يستخلفه فقد استخلف أبو بكر وعمر. وفي لفظ سنة أبي بكر وعمر)**[١].

وبهذه الصلة المباشرة بالله بلغ القرار ذروة قدسيته.

ومن أجل التأكيد على أن لخليفة الله حقًّا في إجراء تغيير في العبادات نفسها، فقد أجرى «معاوية» تعديلات على الشعائر الدينية مستهدفًا منها إشعار الأمة بمكانته الدينية، وأنه بمنزلة تخول له حتى تعديل الشعائر؛ فقد ذكر الإمام الحافظ السيوطي جملة من التغييرات الدينية فقال: أنه أول من أحدث الأذان في العيد، وأنه أول من نقص التكبير[٢] وأنه أول من غير حكم رسول الله بادعاء نسب زياد بن أبيه إلى أبي سفيان[٣] وتعتبر هذه الأخيرة فاقرة في تاريخ المسلمين[٤]، وعودة إلى حكم الجاهلية. وذكر أن بني أمية كانوا يؤخرون الصلاة عن مواقيتها[٥].

وسط تلك التغييرات الدينية والاجتماعية والاقتصادية المتلاحقة المتتابعة غمر الناس شعور مضلل أفقدهم القدرة على إدراك هول ما يجري. ومن ثم وقعت الأمة مختارة أو مرغمة على قائمة التغييرات بالاستسلام للأمر الواقع.

حاكمية القوة

وبإقرار الخلافة الإلّهية التيوقراطية، **والقداسة والعصمة** تم الإجهاز على «مبدأ الشرعية» ومن ثم حق للحاكم أن يفرض **سيادة القوة** أو **حاكمية القوة**

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٢٠٣. وانظر رضا: الخلافة ص ٤٨.
(٢) نفسه ص ٢٠٠.
(٣) نفسه ص ١٩٦.
(٤) انظر في ذلك ما كتبه الدكتور طه حسين في «علي وبنوه» ص ٢٠٢ إلى ٢١١.
(٥) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٢٦.

معززة بفتاوى فقهاء السلطة.

وقد استتبع ذلك التغيير الجوهري تغيير معنى الحكم نفسه؛ فلم يعد - كما قلنا - عقدًا اجتماعيًا وحقًّا مشتركًا لأفراد الأمة المسلمة، وإنما أصبح **نيابة** عن الله مباشرة ومن مقتنيات الحاكم وممتلكاته يورثها ولده، ولا ينزع ملكهما أحد إلا بالقوة. وهنا أصبح تداول السلطة عن طريق القوة هو طريق الشرعية أيضا. وواضح أن نزع حق المواطن من انتخاب الخليفة يعني تجريده من حقوق المشاركة. ومن ثم حصر هذا الحق في «خليفة الله» الذي ناب بالقوة عن المسلمين مباشرة. وبتجريد المواطن من المشاركة فقد آخر تمثيل له، وأصبح حقل مرعى.

بإقرار حق القوة أصبحت إرادة الحاكم - بحكم القوة - هي القانون الوحيد.

شرعية التغلب

من خلال التكيف المستمر مع رغبات الحكم نما جنين المتغلب ملكًا كان أو سلطانًا، كما اشتد ساعد «أولي العصبية» بدلًا من قيادة «أولي الأمر». وعندما قامت العصبية مقام التشريع سهل نقض الثوابت. وهكذا تمخضت حاكمية القوة عن شرعية التغلب. وبهذه الشرعية تم نقض عروة أخرى من نظام الأمة.

وتمخضت «شرعية التغلب» عن تحريم الخروج على الإمام الظالم، على عكس ما كان عليه الأمر من تحريم الخروج على الإمام العادل بإجماع المذاهب. لكن لما أبيح للمتغلب أن يرتفع إلى صف المنتخب أصبح مبدأ الخروج عليه محرمًا: **(ما أقام الصلاة)** و**(وما لم يعلن كفرًا بواحًا)**... ومن ثم تعادلت كفة العدل والظلم في ميزان معظم فقهاء السلطة، فتعززت الفردية وتجذرت بفضل هذا التشريع الرهيب.

وقد تولد من شرعية التغلب وجود تشريع يقضي بانعقاد الخلافة بشخص واحد كما ذهبت الأشاعرة ليسهل للمتغلب أن يفوز بالشرعية. كما أن ما ذكره السعد من أنه **(إذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار**

القاهر إماما)[١]، تأكيد شرعي بإمامة المتغلب. ألا نجد في هذا النص مصدرًا مأساويًا لحكام اليوم، وخاصة الانقلابيين منهم مع فارق أن الحاكم المعاصر خلع العمامة ولبس الخوذة، وترجل عن الحصان وقاد الدبابة، وأغمد السيف وشهر المدفع؟ أليس فيه ما يستفيد منه كل مقامر مغامر نزاع للتسلط أثيم.

ويبدو لي أن «معاوية» وأتباعه قد تخلصوا وبسرعة من جريرة مسؤولية **التغلب** ومن **جريرة البغي** على **الإمام الشرعي** عن طريق ترويج شرعية القتال بين الصحابة أنفسهم على أساس أنهم مجتهدون مأجورون جميعا. ولم تكن المبالغة في أخبار الخارجين على الإمام «يوم الجمل» إلا تبريرًا لبغي معاوية وقتاله للصحابة. ولا أستبعد أن كمية هائلة من التزييف قد ألقيت على «معركة الجمل» لهذا الغرض.

---

(١) رضا: الخلافة ص ٤٨.

(١٢)
القرشية

يقول الإمام «أبو زهرة» أن راوي حديث (**إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين**) هو «معاوية»، وفي ظل هذا الوعيد حولت قريش الطليقة - عندما حكمت - القرشية من مكانة اجتماعية إلى مكانة دينية إلّهية فأعلنت أن (**الإمامة حق لها ينبغي أن لا يعدوها إلى غيرها**)[١].

بالرغم من أن معاوية هو أول من حول الخلافة إلى الملك العضوض فقد أخذ حديثه هذا مأخذ التصديق وأصبح حديثه محل إجماع بين السنة والشيعة مع أن راويه هو المدعي الأول والشاهد الأول والمستفيد الأول والمتهم الأول، وواحد منها كافية لإسقاط الحديث شرعًا، لأن المدعي والشاهد واحد وله غرض؛ والمحدثون يرفضون قبول أي حديث لصاحبه هوى فيه. فتصور كيف أصبحت دعاية السلطة دينًا، وكيف تلاقى جميع الخصوم من أجل الهدف السياسي الجامع لهم حول هذه القضية التي لا أصل لها من كتاب وسنة، ولا يعقل أن يجازي الله سبحانه وتعالى هذه القبيلة التي قاومت الإسلام بكل ما تقدر عليه من قوة، ثم يكون جزاؤها هذا الملك العريض الطويل الأبدي..!!

يقرر الإمام أبو زهرة أن بقية الأحاديث التي وردت في قريش تشير إلى فضلها لا إلى وجوب ولايتها باستثناء ما رواه معاوية، وأن تلك الأحاديث (**في مجموعها لا تستلزم أن تكون الإمامة في قريش، وإنه لا تصح ولاية غيرهم، بل إن ولاية غيرهم صحيحة بلا شك، ويكون حديث «الأمر في قريش» من قبيل الإخبار كقول النبي (ص) «الخلافة بعدي ثلاثون، ثم تصير ملكًا عضوضًا، أو يكون من قبل الأفضلية، لا الصحة»**)[٢].

وكان الإمام «المقبلي» قد قال إن أحاديث ولاية قريش كثيرة والظاهر فيها

---

(١) طه حسين: عثمان ص ٣٦.
(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٨٠.

الخبر أي مجرد إخبار بما سيكون وقال المقبلي: (**وقد تكلف الناس الاستدلال بتلك الأحاديث على أن الإمارة أي الخلافة في قريش وأنها محصورة عليهم وكان يلزمهم أن القضاء محصور في الأزد والأذان في الحبشة**)[١] وقال الإمام «الجلال» في «العصمة من الضلال» أنها (**إخبار بما يكون لا بما يجب**)[٢] وقال المرحوم محمد المبارك في كتابه القيم نظام الإسلام - الحكم والدولة (**رسول الله (ص) يقر أمرًا واقعًا... فالقول في معرض تقرير واقع، لا إيجاب حكم**)[٣]. والحديث المتفق عليه هو - كما يقول الحافظ السيوطي في تاريخ الخلفاء - (**الملك في قريش والحكم في الأنصار والأذان في الحبشة**) إسناده صحيح وروى (**الخلافة في قريش والحكم في الأنصار والدعوة في الحبشة**) رجاله موثوقون[٤] فلماذا لا يحتكر الأنصار القضاء وتحتكر الحبشة الدعوة فتكون وقفًا على ذرية بلال كما أصبحت الخلافة وقفًا على قريش وذرية قريش.

ولم تقتصر قريش على ضخ مئات الأحاديث عن مكانة قريش وفضل قريش بل رفعت القرشيين في المعاملات فوق الآخرين. روى أبو الفرج الاصفهاني أن الوليد بن يزيد أمر بضرب «محمد بن هشام» فاحتج قائلًا: (**يا أمير المؤمنين قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يضرب قرشي بالسياط إلا في حد**)[٥]، أما غيره فيضرب بدون حد..!!

لم تكتف قريش بكل تلك الفضائل في الدنيا بل استحوذت على أمجاد الآخرة فاختارت عشرة من قريش - أسمتهم المبشرين بالجنة - وادعت أن الرسول ضمن لهم وحدهم الجنة، مستبعدًا أي أنصاري واحد من هذه الضمانة وهم الذين آووا ونصروا. وبهذا التراكم الديني أصبح لقريش - وهي التي عاندت وحاربت - مكانة دينية في الدنيا ودرجة رفيعة في الآخرة.

وقد جر حق القرشية في الحكم إلى خطوة أخرى لا تقل عن الأولى

---

(١) الأبحاث المسددة ص ٢٥٣.
(٢) العصمة من الضلال ٢٦.
(٣) محمد المبارك: نظام الإسلام: الحكم والدولة ص ٧٧.
(٤) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٩.
(٥) الأغاني ١: ٣٩١.

خطورة، وهي وضع الشورى في خدمة الحصر القرشي وحده، انطلاقًا من المرشحين الستة القرشيين كخطوة أولى، ثم - كخطوة ثانية - جر إلى فرض الحاكم (ابنه) بدون شورى من القرشي نفسه. أيُّ سلسلة من المكائد هذه؟.

ثم أدت القرشية إلى خطوة لم تكن أقل خطرًا من سابقتيها **(لم تكد قريش تخطو هذه الخطوة حتى اتبعتها خطوة أخرى كان لها أبعد الأثر في حياة المسلمين وهي تفضيل العرب على غيرهم من الذين اعتنقوا الإسلام. . . والناس جميعًا يعلمون أن استئثار قريش بالخلافة جر على المسلمين كثيرًا من الفتن)**[1].

إعاقة العالمية

أقام معاوية سياسته على ما رواه من القرشية. فأصبحت أحد منابع الشرعية عند معظم فقهاء المسلمين[2] أي أنه من الناحية العملية تم إقامة السور بجهود الفقهاء أيضًا أمام فيض العالمية فاحتجزت خلف سور غليظ وركدت في بحيرة آسنة مقفلة.

إن احتكار الحكم لعشيرة واحدة على رقعة مترامية الأطراف، مختلفة الشعوب، متباينة المعارف، ذات لغات متعددة، وعادات متغايرة، لا يجمعها إطار واحد سوى إطار العدل والمساواة أمر يخالف قوانين الحياة. فلما أحيا معاوية العصبية وحكم بها وفرض قريشًا على سائر البشر، تجلى الظالم السياسي في أبشع صوره. إذ تحتم على أمم مختلفة وشعوب متباينة في أطراف واسعة أن تخضع لقبيلة صغيرة قاومت الدعوة وحاربت الرسول ما استطاعت إلى ذلك سبيلا.

---

(١) طه حسين: عثمان ٣٨.

(٢) أسقطت في «القرشية» معظم «المذاهب الإسلامية» باستثناء «الصالحية» و«السليمانية» الزيديتين (في علم الكلام - الزيدية ص: ٤٦١) و«الخوارج» وذهب «السعد» في شرح المقاصد بشرط إذا لم يوجد من قريش (رضا: الخلافة ص: ٢٥ - ٢٦) والمعتزلة على رأي «المسعودي» في: مروج الذهب ٣: ٢٢٣. تحقيق أسعد داغر دار الأندلس - بيروت وانظر الحاشية السالفة رقم (١). وذكر «نايف معروف» في كتابه الخوارج أن المعتزلة لا تشترط القرشية سواء أكان قرشيًا أم غير قرشي اعتمادًا على المسعودي (الخوارج ص ٢١٣).

صحيح أن معاوية لم يخلق القرشية فقد رأينا لهذا جذورًا في الماضي. وقد قدمنا كيف أدّت دعوى هيمنة قريش على القبائل إلى انتخاب أبي بكر ثم اختيار أبي بكر لقرشي عظيم هو عمر ثم حصر الشورى في ستة قرشيين، ثم اختيار القرشيين الطلقاء قادة لمحاربة مانعي الزكاة والمرتدين، كل ذلك قد استغله معاوية لصالح نظامه الجديد وجعل منه مبدأً شرعيا. أي أنه نقله من اجتهاد شخصي ومؤقت اقتضته ظروف محددة إلى دين مطلق لزمن مطلق.

لا يخالطني شك أن القرشية بمعناها السياسي قد خرجت من معامل اللوبي الأموي. وقد قدمنا ما رواه معاوية من غضب الله على من يريد أن ينتزع من قريش أمرها، ونجد عمرو بن العاص يحاور أبا موسى الأشعرى - الذي يصفه الطبري بالغفلة - فيقول له: (**ما يمنعك من معاوية ولي عثمان يا أبا موسى وبيته في قريش كما قد علمت؟... فقال أبو موسى: يا عمرو اتق الله عز وجل، فأما ما ذكرت من شرف معاوية فإن هذا ليس على الشرف يولاه أهله. إنما هو لأهل الدين والفضل**)[1].

فأنت ترى أن الصحابي المغفل الذي جازت عليه قضايا كثيرة، لم تجز عليه قضية الشرف القرشي لشدة وضوح أمرها وهي أن هذا الأمر لا يتولاه إلا أهل الفضل والدين. وقد كان أبو بكر - بغض النظر عن قرشيته - من أهل الفضل والدين. وأنه لهذا السبب انتخب أما القرشية فقد ذكرها كواقع قبلي له تأثيره. ومع ذلك فليته لم يذكرها لأنها قد وصلت إلى يد صانع ماهر استغلها أروع استغلال كما رأينا وجعل منها في النهاية قضية دينية.

مهما يكن من شيء أصبحت القرشية احتكارًا سياسيًا بأمر الله. فما أعلنه «فقهاء التسلط» أو فسروه عن قرشية الخليفة؛ ليس له مدلول عملي إلا الاحتكار السياسي، هذا الاحتكار الذي أصبح دينًا مقدسا. وهذا الاحتكار بدوره مزق - بسيف القرشية - المساواة السياسية التي دعا إليها الإسلام ثم مزق قريش والعرب والمسلمين جميعًا.

كانت قريش أولًا والعرب ثانيًا قد اعتقدوا أن لهم - بموجب هذا

---

(١) الطبري ٥: ٦٨.

الاحتكار - حقًا دينيًا ترتب عليه امتيازات سياسية واقتصادية واجتماعية. والعرب قد أذعنوا لحق قريش بحكم الدين، لكنهم مع ذلك قد احتفظوا لأنفسهم بحق المكانة الثانية - مع ظهور مرارات كانت تنفجر بين الحين والآخر - تاركين الدرجات الأخرى لبقية المسلمين الذين لم يخضعوا لهذا الواقع المناقض لمبدأ المساواة. وهكذا بدأت الفوارق بين الطبقات في المجتمع الإسلامي تطرح نفسها، في شكل اقتتال داخلي بين اليمانية والمضرية. الأمر الذي أثبت أن عدم المساواة قد مزق الوحدة الداخلية تمزيقا. وأصبحت قضية (الاقتتال العربي - العربي) أثناء العهد الأموي شاهدًا على ذلك، كما أن الاقتتال (العربي الإسلامي - الإسلامي المحلي) ظهر داميًا في تاريخ المغرب العربي وغيره، وكان في حقيقته قتالًا بين المطالبين بتحقيق المساواة من قبل المحرومين، وبين الاحتفاظ بالامتيازات التي يرغب العرب في الاستئثار بها.

يذهب الدكتور «مؤنس» إلى أن: **(الإسلام إذا كان قد قرر المساواة بين المسلمين جميعًا، وجعل تلك المساواة أساس الحياة في بلاد أمة الإسلام فإن العرب أنفسهم لم يكونوا مستعدين لقبول هذه المبادىء بسهولة لأنهم بشر أولًا، والإنسان بطبعه حريص على امتيازاته. ثم إن تنفيذ ما أمر به الإسلام من المساواة وإنكار الذات كان يتطلب تربية نفسية طويلة حتى يتنازل الغالب عن امتيازاته كغالب، ويقبل العيش على قدم المساواة مع المغلوب أو من ينظر إليه على أنه مغلوب)**[1].

كان الصراع بين العرب والبربر نتيجة تلك السياسة الحمقاء: **(وقد كان البربر على حق في مطالبهم لأنها كانت تتفق مع قواعد الإسلام ولكن رجال الدولة خلال العصر الأموي العربي لم يوفقوا إلى إدراك حقيقة الموقف فاستمر العداء يتزايد بين الجانبين)**[2].

وهكذا نجد الاحتكار العرقي القرشي قد مزق مجتمع الأمة الواحدة وقلبها رأسًا على عقب. ويقول مؤنس: **(وقد حاول عمر بن عبد العزيز أن يخفف من**

---

(١) تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح العربي إلى بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر ص ١٣٧. العصر الحديث - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢/١٩٩٢.

(٢) نفسه ص ١٤١.

حدته فاتخذ إجراءاته المعروفة بالتسوية بين كل المسلمين من أهل الدولة عربًا أم غير عرب. ولكن حكم عمر بن عبد العزيز كان قصيرًا فلم يلبث الأمر أن عاد سيرته الأولى بعد وفاته وعاد السخط يتزايد)[١].

وهنا ينبري الفقه التاريخي فيصور القضية صراعًا بين عرب وبرابرة في حين أن الحقيقة أن ثورة ما يعرف بثروة البربر: (**لم تكن ثورة بربر على عرب، بل كانت ثورة بربر وعرب على بربر وعرب. أي أنها كانت ثورة على نظام عام حافل بوجوه النقص)**[٢].

ثم جاء العباسيون وألغوا الاحتكار العربي العام، إلا أنهم لم يفرطوا بالقرشية بل حافظوا عليها بصرامة ووحشية.

*

بتديين «القرشية» وبفرض أن تكون الخلافة في قريش **دينًا** تحجر ما كان واسعًا، ولم يعد في الإمكان أمام المستجدات إلاَّ أن يبيح الفقهاء ما حرموه بالضرورة فلكي يتم الاحتفاظ للقرشي أباحوا سلسلة من المحرمات السياسية هي أشد هولًا من القرشي، وهي الملك العضوض والقبول بحكم المتغلبين والملكيات الجبرية والسلطنات الظالمة وشرعية التغلب وشرعية الوراثة وشرعية إلغاء القيادة الجماعية إلخ.، كل ذلك من أجل أن تبقى الخلافة للقرشيين.

تلك واحدة، والثانية أن الإسلام الذي جاء من أجل الإنسانية أعدل من أن يفرض على أمم الأرض قرشيًا كان أكثر عداوة للإسلام والمسلمين من غيره؛ فمن العدل ألا يجازى على جحوده وعناده برياسة العالم المترامي الأطراف. إن القرشية تعلة جاء بها الحكام الذين حاربوا الرسول ليسدوا شعور النقص بمذلة المؤلفة قلوبهم.

وحديث **الأئمة من قريش** تقبلته غالبية الأمة بالرضا مع أنه مناقض لجوهر نظام الأمة الواحدة، الأمة - الأخوة، لحديث **ليس منا من دعا إلى عصبية** وهو حديث تلقته الأمة أيضًا بالقبول. وليس هناك عصبية أعنف من دعوة تدعو لأن

---

(١) تاريخ المغرب ص ١٤١.
(٢) نفسه ص ١٤١.

تملك رقاب العالمين عشيرة واحدة.

هذا الفقه المرفوض والمفروض ولَّد وضعًا مرفوضًا ومفروضًا مرات كثيرة؛ فعندما كان الحكم عربيًّا فرض فقهاء السلطة القرشية دينيًّا، وعندما اشترك سلاطين «البويهيين» مع «القرشيين العباسيين» في الحكم أباحوا - من أجل شرعية هذه الحالة الثنائية - السلطانية فنصبوا المقصلة لتهوي على رقبة القرشية من حيث لا يشعرون. فلما سقط «القرشي» - بعد أن اجتاح «المغول» بغداد - بقي «القرشي - الوهم» في مصر بعد أن استحياه الملك «الظاهر بيبرس» سجينًا ببغاويًا في قفصه، وفي النهاية سقط عمليًّا وبتوقيع - «فقهاء السلطة» - تحت أقدام السلطان العثماني.

هذه المسايرة لحق كل متغلب جاءت وليدة التمسك بالخلافة للقرشيين، لأن القرشية قد أصبحت أمرًا دينيًّا لا يمكن الخروج منه إلا ببغي عليه. وفي ظل ظروف كهذه يصاب الفكر بالعقم بينما يصاب الفقه بالإسهال السياسي.

بسلب حقوق الأمة في الانتخاب وفي المراقبة وفي السياسة المالية، وبسلب حقوق «القيادة الجماعية»، وبالاستيلاء على المال تبدل كل شيء تقريبًا، وانفتح الطريق لاحِبًا أمام التسلط.

(١٣)
الصحبة

نجم عن مأزق القرشية مشكلة جديدة لم يكن في الإمكان تجنبها، هي: من الذي أحق بالوصاية: القرابة أو الصحابة؟ وما دام الأمر قد أصبح محتكرًا لقريش فمنطق القرابة أقوى، لكنها لا تملك المال ولا القوة، فتغلب من يملك المال والقوة، والتخطيط. وقد استبعد الأنصار من الخلافة، وتم التغلب على الهاشميين فصعد - بعد الراشدين - إلى الحكم من ليس له هجرة ولا نصرة فكان عليه أن يفتش عن الوسائل لتمكين حكمه: إما عن طريق التغيير أو طريق التمزيق.

وكانت الصحابة والقرابة هي الآلة الحادة التي فرقوا بها بين الصحابة والقرابة مع أنهما شيء واحد.

بالقرشية والصحبة أخذ معاوية شرعيته، وبالقرشية وحدها اتكأت شرعية بقية الأمويين. وبناء عليه أصبحت الصحبة عند فقهاء السياسة حقًا سياسيًا في الحكم مهما كان انحراف هذا الصحابي عن منهج نظام الأمة. وقد جرت الصحبة إلى اختراع فضائل كقولهم أن «معاوية» أحد كتبة الوحي ناسين أن مثل هذه الفضيلة لم تردع كاتب وحي آخر هو «عبد الله بن أبي سرح» أن يرتد عن الإسلام وأن يكذب على رسول الله.. وهكذا. ولو كان الموضوع خاليًا من الهواء لما أجهدوا أنفسهم في هذه المواضيع التي ليس لها مكانة في الإسلام خاصة بعد نزول الآية ﴿أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ فلو اجتمعت التقوى مع الصحبة لكان لصاحبها في ذلك مزية معنوية، لكنها لا تخوله حقًا سياسيا.

وهكذا أصبحت الصحبة أحبولة لصيد التأييد والاستفادة منها كمؤهل شرعي للحكم.. ولكي تؤدي مبتغاها فقد أصبح كل من رأى النبي ولو للحظات، صحابيا[1]. ولم يعد للعمل والتقوى والكفاءة والالتزام بالمنهج

---

(١) يقول البخاري: (ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه) (مختصر صحيح=

حساب. ولا يخفى ما في التشديد على مجرد رؤية النبي من مزايا سياسية تضع مسلمة الفتح الذين لم يحسن إسلامهم في مستوى الصحابة الأجلَّاء.. ومن ثم أصبح مجرد **الرؤية** والقرشية هما الجسر الذي عبر عليه معاوية إلى الحكم.

وكان الدكتور «مؤنس» موفقًا غاية التوفيق، عميقًا غاية العمق عند شرحه للآية الكريمة التي تصف من هم أصحاب الرسول فقال: (**وقد ذكر الله سبحانه هؤلاء المؤمنين الصادقين في الآية الأخيرة من سورة الفتح** ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ﴾ **فلم يكن كل من عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم معه على النحو الذي تصفه الآية وليس كل من صحب الرسول بصحابي؛ فقد صحبه ناس كثيرون دون أن يكونوا معه، ودون أن يكونوا أشداء على الكفار رحماء بينهم**)[1].

على كل حال ففي هذا المناخ استخدمت كمية هائلة من الأحاديث الموضوعة في الأغراض السياسية وعلى وجه أخص لنيل الخلافة. وباستثناء الشخصيات الحاكمة فإن الأحاديث الصحيحة في فضائل «أبي ذر» لم تذد عنه مرارة التشريد، ولم تشفع له عند فقهاء السلطة بل أصبحت التقليل من شأنه لوقوفه ضد الحاكم فقهًا مذخورًا لمعالجة حالات طارئة.

بإقرار الرؤية - بدون الالتزام بالمنهج - شرطًا أساسيًا لصحبة الرسول - كما ثبت ذلك البخاري - عزز أنصار معاوية دعوى حقه في الحكم. وبإقرار مجرد الرؤية انتهى عمليًا معنى المنهج، لأن الرؤية تشمل المنافق والصالح. ومن ثم غدا صحابيًا كل من رأى «النبي» عليه الصلاة والسلام منافقًا كان أم مؤمنًا. فإذا كان قرشيًا فقد تعزز موقفه في حق اغتصاب الخلافة[2].

وإذا تقاتل العشرة المبشرون بالجنة وأريقت الدماء فإن «الصحبة» تتدخل فتمنع عنهم جميعًا الخطأ. وحتى إذا كان سلوك المسؤول شائنًا فإن الصحبة في نظر الفقه السياسي لا تسقط عنه. ذكر «الحافظ السيوطي» أنه: (**في سنة ٢٥**

=البخاري المسمى التجريد الصحيح - القسم السادس ص ٧٥. تأليف الإمام الزبيدي. دار ابن خزيمة، الطبعة الثانية، ١٤١٥.

(١) دستور أمة الإسلام ص ٢٧.

(٢) حاول عمرو بن العاص أن يجعل من صحبة معاوية الهشة حقًا في الخلافة كما تقدم.

عزل عثمان سعدًا عن الكوفة وولى الوليد بن عقبة بن أبي معيط - وهو صحابي أخو عثمان لأمه - وذلك أول ما نقم عليه؛ لأنه آثر أقاربه بالولايات. وحكي أن الوليد صلى بهم الصبح أربعًا وهو سكران ثم التفت إليهم فقال: أزيدكم)؟[١].

وهكذا أصبح مصطلح الصحبة كما عرفوه إثباتًا لحق هذه الطبقة الجديدة في الحكم. وليس التهويل بالأحاديث الموضوعة عنها وعن فضائلها إلا غطاء لواقع متقيح. والحق أنهم باعتمادهم على جعل «الرؤية الشكلية» مقياسًا «للصحبة» ثم منطلقًا «للتقويم» ثم سلّمًا «للخلافة» قد جعلوا من المغالطة قانون التعامل. إن إخراج مصطلح «الصحابي» من شرط «التزام المنهج» إلى مجرد الرؤية قد أوقعهم في حفر كثيرة.

من ذلك مثلًا أنه لما لم يكن «لمعاوية» شرعية في الحكم بسبب استيلائه على السلطة بالقوة لا بالتداول السلمي كما كان على عهد الخلفاء، أدخله فقهاء السلطة إلى «الشرعية» من بابين: باب «الصحبة» وباب «القرشية». ومن ثم، هاتان الحجتان دخلتا في صلب الشروط التي بها ينال الإمام شرعية حكمه. ومن المؤسف أن خصومه أيضًا دخلوها من بابين: باب «القرشية» نفسها وباب القرابة»[٢] وعندما انتهى عهد «الصحابة» بقيت «القرشية» و«القرابة» تتعاركان.

وهكذا نجد أن جلال «الصحبة» وجلال «القرابة» قد حالا دون أن يعمد المؤرخون لدراسة ما حدث دراسة تأريخية مجردة. ومن ثم بدأ اعتساف التبريرات يأخذ مكانته.

يقابل **الصحبة** عند السنية السياسية **القرابة** عند الشيعية السياسية بالنسبة لأحقية الخليفة. ومن ثم حور مصطلح الصحابي ليوافق الوضع الجديد، وأصبحت القرابة زادًا للثوار.

استحالت **الصحبة** و**القرابة** مع الزمن بما لهما من إشعاع مقدس إلى

---

(١) تاريخ الخلفاء ١٥٤ - ١٥٦.

(٢) حاول عمرو بن العاص أن يوجد لمعاوية قرابة بالرسول من جهة أخته أم حبيبة لنيل الخلافة كما تقدم.

الحيلولة دون تصفية الوقائع من وحلها الفقهي. ومن المؤكد أنه في ظل الصحبة كتبت وقائع أحداث الفترة الأموية، وفي ظل القرابة كتبت أحاديث الفترة العباسية والفاطمية.

(١٤)
حتى الشكل تغيَّر

على أن التبديل والتغيير لم يقتصرا على تغيير الجوهر وحده، لما لبث أن أصاب الشكل أيضًا، ولكن مع الاحتفاظ بالاسم. إن سلسلة من الاقتباسات الإمبراطورية القيصرية قد حدثت.. وقد ذكر «د. عبد العزيز سالم» أن: (**بعض فلوس نحاسية ضربت في إيلياء بفلسطين نقشت عليها صورة معاوية وهو أقرب ما يكون إلى صورة الأباطرة المنقوشة على الفلوس البيزنطية**)[١] ويقول أيضًا: (**فمعاوية أول من أقام الحرس والشرط والبوابين في الإسلام وأرخى الستور... ومشي بين يديه بالحراب.. وجلس على السرير والناس تحته.. وحاط نفسه بأبهة الملوك وجلالهم وجعل لنفسه سريرًا على نحو ما كان لأباطرة الروم**)[٢].

وقال الحافظ السيوطي: **أنه أول من اتخذ الخصيان لخدمته**[٣]. وقد قدمنا أنه **استلحق زيادًا** بعد أن انضم إليه بسنتين، أي من غير عذر سياسي سوى بقية من جاهلية.

كان «معاوية» إذن مدركًا لما يقترفه وعلى بينة من أمره. فهو يحقق خططه شبرًا شبرًا وخطوة خطوة. وهذا يوضح بجلاء أن هناك قصدًا وتصميمًا للوصول إلى غايته.

استغل «معاوية» انشغال الناس بالفتوح واتساع الدولة ليعمل لصالح هدفه. وهو قد فرض خططه على الظروف ولم تفرض الظروف عليه خططه، وهكذا يسقط قول من يدافع عنه بتطور الظروف لأن التطور يكون إلى الأحسن. وما عمله معاوية في موضوع الحكم - كما قلنا - كان انتكاسة إلى الخلف.

---

(١) تاريخ الدولة العربية ص ٣٩٢.
(٢) نفسه ص ٣٣٠. وانظر بقية التبديلات في نفس الصفحة.
(٣) تاريخ الخلفاء ص ٢٠٠.

(١٥)
شبهتان

١ - الفتوح

جذرت دولة الفردية غرسها فنبت حسكها. ومع ذلك فهناك من يعتبر ذلك الحسك زهرًا نضيدًا، مستدلًا على بطلان ما ذهبت إليه بشيئين: الفتوحات الزاهية والحضارة الرفيعة. فليس من شك أن وجود فتوح زاهية، وحضارة إسلامية مبدعة يلقيان ظلًا من الشك حول ما ذهبنا إليه؛ لأن إمكانية قيام حضارة نبيلة وفتوح منتصرة منفصلة عن مبادئها السياسية العقيدية لا يمكن القبول به بسهولة[١]، خاصة وأن الناس يعتقدون أن **الدولة كل شيء**.

سنقف مع هاتين القضيتين وقفة قد تطول وقد تقصر ولكن لا بد من الوقوف معهما حتى لا تبقى هناك غيوم تحول دون رؤية سوء الحكم وتعاسة التطبيق، وحتى لا يبقى الارتباط بين السياسة والحضارة أمرًا لازما. وليس من شك أنه لولا الإسلام لما كانت تلك الفتوحات ولما كانت تلك الحضارة. ولكن السؤال هو: هل الحضارة الإسلامية وليدة السياسة؟ أم أنها وليدة شيء آخر؟ هذا هو الموضوع.

ولا شك أن **الفتوح** العظيمة التي تمت أيام الأمويين والعباسيين، و**الحضارة** الإسلامية الشامخة التي قامت في تلك العهود قد ملكت على المتأخرين إحساسهم؛ وجعلتهم يغضون الطرف عن عيوب الحكم، ويرون فيها تعويضًا عن السقوط السياسي؛ فاعذوذب المر، وتعسل الحنظل.

ويزيد الأمر تعقيدًا أن المذهبية قد دمجت بين الخليفة - القيصر وبين الإسلام بحيث يصبح النيل منه نيلًا من الإسلام نفسه. وهكذا (**ظنوا النيل من خلفاء الإسلام كمعاوية بن أبي سفيان أو هارون الرشيد كأنه نيل من عقيدة**

---

(١) ممن يدافع عن الحكم الفردي بالفتوحات الأستاذ «محمود محمد شاكر» في مقالات له في مجلة المسلمون، وانظر ص ٤١٩ وما بعدها من كتاب المدخل إلى التاريخ الإسلامي.

الإسلام وهم في ذلك بلا شك مخطئون؛ لأن سيرة هؤلاء الخلفاء مما لا يخفى على من له أدنى دراية بالتاريخ. ولأنهم بذلك لم يحسنوا إلى هؤلاء الخلفاء بقدر ما أساءوا إلى الإسلام؛ إذ جعلوا الخلفاء الأمويين والعباسيين ممثلين لعقيدته)[١].

والشيعة الصفوية ومن تفرع منها ظنوا الثناء على خلفاء الأموية والعباسية كأنه نيل من عقيدة الإسلام، وهم في ذلك أيضًا مخطئون.

ينبغي أن نسلم بأن الفتوح والحضارات قد تقوم بدون دين إطلاقًا، ومن ثم ينبغي الفصل **بين العقيدة والحضارة أو بين الإسلام وحال المسلمين**، ومن ثم يظل الإسلام غير مسؤول عن جرائر الحضارة الخليعة حضارة القصور. كما لا بد من التسليم بأن تلك الفتوح التي تمت بعد الراشدين لم تطبق رسالة الإسلام كما يريدها الإسلام.

هذه القضايا إذن بحاجة ملحة للإيضاح وبدونه تبقى الربكة الذهنية مثارة.

والحق أنه ليس في وسع المؤرخ أن يدعي بأن فتوح الأمويين والعباسيين في مجملها كانت من أجل تحقيق رسالة الإسلام الداخلية ورسالته العالمية، أو أن يقارنها بطبيعة الفتوح التي كانت على عهد الخلافة الراشدة و«عمر بن عبد العزيز» ونماذج هنا وهناك. ذلك أن الدولة الإمبراطورية الفردية لم تطبق بأمانة ثوابت الإسلام السياسي، ومن ثم فلا يمكن التغاضي عن وجود دوافع للتوسع غير دوافع الهداية، ومن تحصيل الحاصل أنها دوافع تختلف عن دوافع نظام الأمة اختلافًا جوهريا.

حققت «دولة الفردية» نتائج باهرة في التوسع الجغرافي، ولكن السؤال يكمن في هدف ذلك التوسع، أي هل كان من أجل رسالة الإسلام العالمية: الهداية، كما أرادها الرسول وطبقها أبو بكر وعمر وعلي وعمر بن عبد العزيز؟ أم كان من أجل هدف التوسع: الجباية؟

إن المقارنة بين الفتوح في عصور الخلفاء وبينها في عصور الأمويين

---

(١) في علم الكلام ٢: ١٢ - ١٣.

والعباسيين والفاطميين تعطي الجواب القاطع، والمقارنة بين قادة أولئك وهؤلاء تأتي بالخبر اليقين. إن قادة الفتوح المشهورين، أمثال «الحجاج» و«المهلب» و«ابن قتيبة» - على جدارتهم الحربية - لم يكن يهمهم من الفتح ما كان يهم «عقبة بن نافع» و«موسى بن نصير» و«طارق بن زياد». لقد اختفى جيل «الحسن بن علي» الذي ضحى **بالحق السياسي** من أجل **وحدة الأمة الإسلامية** فعمل ما وسعه الجهد في ظل دولة الفرد لحماية ما يمكن حمايته، ونشأ جيل آخر كان التوسع هو دافعه المحرض. ولقد قال الخليفة الراشد «عمر بن عبد العزيز» عن ولاة الأمصار أيام «الوليد بن عبد الملك»: **(الحجاج بالعراق، والوليد بالشام، وقرة بمصر، وعثمان بالمدينة، وخالد بمكة. اللهم قد امتلأت الدنيا ظلمًا وجورًا فأرح الناس)**[1].

إن شهادة عمر هذه تدمغ - بحكم كونها صادرة من داخل البنية - هؤلاء القادة، وتسأل الله سبحانه أن تريح المسلمين منهم. فكيف يمكن لهؤلاء القادة أن يحملوا رسالة إسلامية عادلة، وهم يظلمون المسلمين أنفسهم. حقيقة لقد اختفت **الرسالة** وبزغت **الجباية**، وتلك هي الحقيقة الفادحة.

إن فتوح التوسع أمر مألوف في حد ذاته. فجل الفتوحات القديمة والحديثة من هذا النوع الذرائعي. لكن فتوح خلافة الأمة الراشدية لا تجري في هذا السياق.

الواقع التاريخي يثبت أن توسعًا جغرافيًا مفيدًا وعظيمًا قد حصل بالفعل، ولكن على حساب الانكماش العقيدي والرسالة النبيلة. وبهذه الحقيقة يصبح شأن هذه الفتوحات شأن أية دولة تأنس في نفسها القوة، وتحسن الحرب وتجيد الوسائل. وأن القول بخلاف ذلك من القضايا الذي يسهل فهمها وهضمها. إن دوافع التوسع كانت من الوضوح بحيث لا يمكن تجاهلها. وليس أدل على ذلك من أن بعض ملوك الأموية لما وجدوا الناس يدخلون في دين الله أفواجًا، وأن هذا سينقص من دخل الجزية - والجزية دخل خاص لهم - أبقوها على من أسلم بالإضافة إلى ما سيدفعه بعد إسلامه من زكاة.

يذكر المؤرخ «حسين مؤنس» عدة دوافع وراء الفتوحات الأموية. منها

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٤: ٥٨٣ - ٥٨٤.

التنافس بين الولاة من أجل كسب الحظوة في البلاط الأموي. ومنها إثبات الشرعية المفقودة. ومنها تغطية الأعمال السيئة، وأن ذلك كله كان: (**السبب.. من حرص عبد الملك وابنه الوليد من بعده على إرسال الجيوش بعد الجيوش إلى المغرب تارة وإلى المشرق تارة أخرى؛ لأن هذه الفتوح كانت تثبت أقدام الدولة وتُكسبها الشرعية التي كانت تنقصها دائمًا، ثم إنها كانت ترفع من قدر البيت الأموي وتلهي الناس عن الحديث في شرعية معاوية وسوء أفاعيل ابنه يزيد مع العلويين. وكان كبار رجال دولة بني أمية شديدي الإحساس بهذه الناحية لا يزالون يجتهدون في توسيع نطاق الفتوح والثناء على مواليهم الأمويين وتعظيم أمرهم. وقد جاوز الحجاج بن يوسف الحد في ذلك بما كان يبدي من التعظيم لحق عبد الملك وابنه الوليد**)[١].

واضح إذن أن نشر الرسالة الإسلامية لم تعد هدفًا بذاتها وإنما وسيلة. ولما جاء «عمر بن عبد العزيز» ليطبق الثوابت أبطل جزية من أسلم وأعاد قانون الهداية: (**لقد بعث الله محمدًا نبيًا ولم يبعثه جابيا**).. وهنا يبدو الدافع سافرًا بشكل واضح. لقد سقطت الهداية وبزغت الجباية وبقيت سياسة الجباية تمتص المواطنين بطرق مختلفة حتى اليوم.

وهذه الفتوح على كل حال - بالرغم من كل ما تداخل فيها من أغراض - لا تحسب على مثالب الأمويين والعباسيين بل هي من حسناتهم[٢]، وإنها لفتوح عظيمة وقد ترتب عليها فوائد غير مباشرة للإسلام من حيث الانتشار لكنها لن تكون مجنا تخفي سوءة الحكم الداخلي، ولا ترد على سوء الأوضاع ولا تشفع لذلك كله. وهذا هو ما نبحثه هنا. وإلى هذه النقطة أشار الإمام «محمد رشيد رضا» فقال: (**وإنما سيئة الأمويين التي لا تغفر ما سنّوه في قاعدة حكومة الإسلام حين كانت انتخابية شورى في أولي الاختيار من أهل الحل والعقد، وقد نسخوها بالقاعدة المادية: القوة تغلب الحق؛ فهم الذين هدموها، وتبعهم من بعدهم فيها**)[٣].

---

(١) تاريخ المغرب وحضارته ١: ١١٥ - ١١٦.

(٢) رضا: الخلافة ٥٣ - ٥٤.

(٣) نفسه ٥٣ - ٥٤.

وأضاف «لوي غارديه» - أحد الكتاب الغربيين اللامعين - مأخذًا آخر هو نزعة الأمويين (**إلى الحفاظ على السيادة العربية على حساب شمولية الإسلام**)[١] أي رسالته العالمية.

وإذن فهذه الفتوح على إيجابياتها لا تضعف حجة القائلين بوجود السوء السياسي. ومن الثابت تاريخيًا ألاّ تزاوج بين الاثنين؛ ففتوح القياصرة والأكاسرة والتتار وغيرهم دليل على ذلك. مع العلم أن الفتوح الإسلامية صاحبها - بالنظر إلى غيرها - كثير من النبل. ومرد ذلك إلى بقايا أثر التعاليم الإسلامية الإنسانية في الحكام. ومن الممكن جدًا مشاهدة تلك الفضائل النبيلة وهي تتضاءل مع الأيام بقدر ما تبتعد عن الرسالة حتى تحولت في النهاية إلى عمليات شرسة لا ينبض فيها روح الإسلام ولا عدالته ولا إنسانيته، وحتى وصلت عند المماليك إلى تبني قانون جنكيز خان العسكري الشرس[٢].

إن الفتوح لم تعد تحمل إشفاق الإسلام تلك حقيقة لا تنكر.

لكنها كانت من أهم العوامل التي دعمت الدولة الإمبراطورية ومكنت لها - سواء أكانت أموية أم عباسية أم فاطمية - في الأرض تمكينًا راسخًا. والحق أن رايات الأمويين وصهول خيولهم ودقات طبولهم في مشارق الأرض ومغاربها وجنوبها وشمالها قد امتصت كثيرًا من أصوات الأنين في مغاور سجون الحجاج وأمثاله، وعويل الجراح من ألهوب أسواط قتيبة والمهلب وغيرهما، ومع أن تهاليل النصر قد حجبت أنين المظلومين إلا أنها لم تخفها بدليل استمرار الثورات الداخلية. لكنها ولا شك كانت عاملًا مهمًا في تمكين دولة الإمبراطور.

وكما استفاد معاوية من شعار إعادة توحيد الأمة بتنازل الحسن، فقبل الناس به مكرهين، مضحين بالحقوق من أجل هذه الغاية النبيلة؛ فقد استفادت الدولة الإمبراطورية من اتساع الفتوح، وخاصة الأمويون منهم إذ إن معظم الفتوح بعد الراشدين كان في أيامهم، فاتخذوها دليلًا على خدماتهم للإسلام. وهي خدمات جليلة ولا شك ولكنها لم تبرأ من الذرائعية.

---

(١) غارديه: الإسلام بين الأمس والغد ص ٦١.

(٢) محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٩٩ - ١٠٠.

٢ - الحضارة

والشبهة الثانية هي هذه الحضارة العظيمة التي ازدهرت في العالم الإسلامي ازدهارًا عظيمًا؛ فغطت على كثير من العيوب. ولمناقشة هذه الشبهة لا بد من النظر إليها من خلال مدلول كلمة الحضارة، ومن خلال من صنع الحضارة الإسلامية أيضا.

يبدو أن هناك لبسًا كثيفًا في هذين الموضوعين. وهذا اللبس ناجم من الربط بين الحضارة والسياسة، والربط بين الحضارة والمثل الرفيعة. وبالنسبة للربط بين الحضارة والسياسة فقد نجمت تلك الشبهة حيث يظن الناس أن هذه الحضارة الإسلامية هي إنتاج القصور الملكية «العباسية» و«الفاطمية» و«التركية» و«الخوارزمية». أي ناتج سياسي.

والحقيقة غير تلك. فالحضارة الإسلامية لا تدين بالفضل للجانب السياسي، ونحن نعرف أن الحكم قد تأثر بالنمطين البيزنطي والفارسي وأنه كان في جل تطبيقاته غير حريص على تطبيق عقيدته كما رأينا. إن بخور «روما» و«فارس» تعبق في أرجاء القصور الأموية والعباسية، بينما لا يتضوع منها شميم «المدينة المنورة»، ومن ثم فحضارة القصور الأموية والعباسية والفاطمية المتميزة بضخامتها وبذخها تعكس حياة القصور الرومانية والفارسية، وتعكس أيضًا نفس التعامل. وكما كان الإمبراطور يلقي بمواطنه ليأكله الأسد بالتدريج كان «الخليفة - القيصر» يلقي بمواطنه إلى النطع لضرب عنقه على ملأ من الناس، أو في مجلسه وبين يديه. وكما امتلأت قصور الأباطرة بالفاتنات الحسان والغلمان غير المخلدين، امتلأت القصور العباسية وبشكل مكثف بقاصرات الطرف والحور العين.

ومن هنا لا يمكن أن تلتمس الحضارة الإسلامية في الجانب السياسي بأية حال. ينبغي أن تلتمس في شيء آخر غير حياة القصور، وفي غير الأنظمة السياسية. تلتمس في القرآن الكريم وما فجرته دعوته من وجوب النظر في الآفاق، تلك الدعوة التي تلقفها **«علم الكلام»** فأنتج الحضارة الإسلامية العظيمة.

فالحضارة الإسلامية في الحقيقة هي استجابة لدعوة القرآن العقلية الداعية

إلى البحث في الآفاق، فهي وليدة الإسلام أساسًا. والإسلام هو الذي فجر الطاقات الكامنة فأبدعت تلك الحضارة. وهذا أمر مسلم به. ومن المؤكد أن دولة الفردية لم تطبق ثوابت الإسلام حتى تكون سببًا فيها ومن ثم لم يكن خطها السياسي متلائمًا أحيانا مع الخط العلمي. وكثيرًا ما تدخل الأمويون والعباسيون والأيوبيون فحجروا على العلماء - باسم الكهانة الدينية - إبداعاتهم، بل وأراقوا دماءهم وقد قتل هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي لأنه يقول بحرية الإرادة، وضايق هارون الرشيد المعتزلة، وقتل المهدي العباسي كثيرًا من المفكرين تحت عذر الزندقة، وسجن المتوكل العباسي المعتزلة ومنع المذاهب ما عدا أربعة وقتل المقتدر الحلاج، وقتل صلاح الدين الأيوبيُّ السهرورديَّ، وأحرق المغاربة كتب ابن رشد ومنعوا كتب الفلسفة. وهكذا كانت السياسة عائقًا للحضارة الإسلامية.

الحضارة الإسلامية عند التحقيق وليدة نهضة فكرية ازدهرت بعلم الكيمياء والطب والجغرافيا والفلسفة، والأدب والشعر والفيزياء إلخ. وتألقت «بأبي بكر» و«عمر» و«عثمان» و«علي» و«عمر بن عبد العزيز» و«زيد بن علي» و«مالك» و«أبي حنيفة» و«الشافعي» و«ابن حنبل» و«الجاحظ» و«الكندي» و«الفارابي» و«ابن رشد» و«ابن الهيثم» و«الرازي» و«المعتزلة» و«الأشاعرة» وغيرهم؛ فمن فكر هؤلاء انبثقت الحضارة الإسلامية، وبهم ازدهت.

هؤلاء في الحقيقة وخاصة علماء الكلام هم بناة الحضارة الإسلامية. هذه الحضارة الإسلامية ولا شك مدينة لقياداتها الفكرية. وما أصاب الحضارة من ضعف فسببه السياسة: (**مظاهر القوة في الحضارة الإسلامية تشع كلها من نبع الدين ونور الإيمان. وكانت مظاهر الضعف تفرخ كلها في الحضارة الإسلامية من السياسة التي أورثتهم العداوة والبغضاء**)[١].

فالتلازم بين الحضارة والسياسة ليس شرطًا ضروريًا، فقد تزدهر العلوم والفنون والأدب والفلسفة في ظل مناخ سياسي قاتم. وفي النصف الأول من القرن الرابع - أزهى عصور الإسلام - كانت الحضارة الإسلامية مزدهية

---

(١) في علم الكلام ٢ : ٨ وانظر عن الحضارة الإسلامية الفصل الممتع الذي كتبه الدكتور أحمد محمود صبحي ص ٧ وما بعدها.

متألقة، وكان الوجه السياسي قاتمًا إلى أبعد حدود القتامة فاسدًا إلى أبعد حدود الفساد[1]، ومن هنا يتضح أن مقولة: **الحضارة نتاج سياسة عادلة** مقولة غير صحيحة.

وهذه الحالة ليست مقصورة على الحضارة الإسلامية بل إنها ظاهرة تتكرر في معظم الحضارات. **(في نهاية العصور الوسطى عندما كانت محاكم التفتيش منصوبة وتعذيب العلماء على أشده أبدعت المدرسة الإيطالية أعظم أعمالها الفنية. وتحت حكم «ستالين» ورفيقه «أزدانوف» بلغ العلم السوفييتي أعلى نتائجه في حقل الطاقة وفي العلوم الكونية)**[2].

هذا التضاد في حد ذاته يفصل الجدل الدائر حول علاقة الحضارات بالسياسة عمومًا، ومن ثم فتلتمس الحضارة الإسلامية خارج إطار التطبيق السياسي.

إن القول بأن الحضارة وليدة السياسة يعكس تغلغل حكم الفردية في النفوس بحيث أصبح شعار **الدولة كل شيء** يمنع تصور قيام حضارة خارج مصانع الدولة. لأن الدولة أصبحت في عرفهم هي القادرة على كل شيء ومن حقها هي وحدها. ومن ثم تعذر على معظم الناس تقبل إمكانية قيام حضارة لا تخرج من مصنع الدولة. ولأن الناس قد خضعوا لهذا المفهوم حينًا من الدهر فهم لا يقدروا على تصور قيام حضارة غير مدموغة بختم الدولة. ومن ثم ظنوا أن تلك الحضارة هي وليدة الحاكمين. مع أن الربط بينهما لا تسعفه وقائع التاريخ في أغلب حضاراته.

وليس شرطًا قاسرًا أن تقوم الحضارة أيضًا على **المثل الرفيعة** فقد تقوم على القوة الباطشة. بل إن معظم الحضارات القديمة المقروءة قد قامت على الظلم والبطش. والآثار العظيمة «المصرية» و«الفارسية» و«البيزنطية» التي نتمتع بمشاهدتها أثناء سياحاتنا قد جدلت من الأكتاف العارية وجبلت بعرق ودماء المستضعفين. وما يزال صدى الأنين يتردد من القبور الجماعية المدفونة تحت ممرات القصور القديمة وردهاتها وأقبائها كلما شرح الدلل للسائحين أخبار الفجائع التي توهجت من دم مسفوح..

---

(١) راجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، لآدم متز.

(٢) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب ص ١٥١.

إذا فهمنا ذلك فمن السهولة بمكان أن نفهم قيام حضارة بدون مثل إنسانية. وقد قامت بالفعل حضارات من هذا النوع امتصت خيرات الريف لصالح مدينة واحدة، واعتصرت جهد الغالبية لصالح فئة محدودة. ومن ثم نشأ - وينشأ - نتيجة لذلك، عالمان من البشر في إطار حضارة واحدة: عالم يتمتع بكل الخيرات، وعالم يتجرع كل الموجعات. حضارة متناقضة خالية من العدل والمساواة بحيث يمكن وصفها بأنها: **حضارة مدن لا حضارة شعوب، حضارة طبقة لا حضارة أمة.** وبتعبير قاس حضارة **سادة وعبيد،** يتمتع الأول بكل الحقوق ويحرم الثاني من كل الحقوق. إنها **الحضارات الحاصرة والمحصورة.** ذلك أن تلك الحضارات - بطبيعة تركيبة مصالحها - تحتكر الخيرات كلها للأقلية بينما توزع البؤس على الأكثرية. وعلى أساس ذلك التوزيع ظهر الرفاه على النخبة الأرستقراطية: الرومانية والفارسية، وظهر الجوع والفقر على المواطنين المسحوقين في كلا البلدين بحيث أنها جعلت من الأمة منجمًا ماليًا يوفر النماء للمدن، والجدب للريف حتى يتركه هشيما.

في هذه الحالة قدمت العقيدة الإسلامية ممثلة في فكر مبدع **حضارة إنسانية** عجزت عنها **الحضارة الذرائعية،** ذلك أن الحضارة العقيدية عادة مصحوبة **برسالة،** بينما **الحضارة الذرائعية** مصحوبة **بمنفعة.** ثم إن **الحضارة الرسالية** تهدف إلى سعادة البشرية بدون التفريق بين الناس على اختلاف أجناسهم وعقائدهم ومواطنهم. إنها تنظر بعين واحدة وتتعامل بيد واحدة وقانون واحد، فتسود المساواة ويتحقق العدل، ويتحول مردود وسائل الإنتاج إلى هدف اجتماعي إيثاري، بينما تتخذ الحضارة الذرائعية أسلوب الاستغلال في تعاملها البشري ومن ثم لا تتعامل بيد واحدة ولا تنظر بعين واحدة. لكن عدم اتضاح هذا المعنى خلط الخصائص المميزة والمتميزة، وأوقع المعنى في مصيدة التعميم.

إن الحضارة الذرائعية تضع المصالح بالدرجة الأولى، والإنسان بالدرجة الثانية، ومن ثم تعتمد على القوة، بينما تضع الحضارة الرسالية الإنسان في الدرجة الأولى وتبقي القوة العسكرية رديفًا لا رائدا. والفرق بينهما هو الفارق بين الإنتاج والاستخدام، فالحضارة الذرائعية في سبيل الإنتاج تستبيح - لتظل منتجة - ما لا يباح. والحضارة الثقافية الرسالية تستخدم الإنتاج لصالح الحياة

لا الموت. فالتمدن إذن هو فن الحضارة الإسلامية. ولا أظن أن في وسع الحضارات الذرائعية أن تصل إلى هذا المستوى الإنساني الرفيع.

لقد كان لتلك الحضارات الذرائعية قوانين سياسية متقدمة بالنسبة لزمانها كقوانين «حمورابي» بل وكقوانين «روما». إلا أنه بشيء من التمعن في تطبيق تلك القوانين من خلال الوقائع التطبيقية فقد كانت لصالح الطبقة الموسرة ومواطني المدن البيزنطية، ولا نجدها مطبقة في الريف. وهذا يعني أن فئة محدودة تمتعت **بالمغانم**، بينما حظي الريفيون وطبقة الأسرى ومن توالد منهم في الأسر **بالمغارم**، وعوملوا كقطيع بشري محروم كان آخرها الزنجي الأسود في أمريكا. لقد حظي هذا القطيع - سواء أكان من المواطنين المحليين أم من المناطق المغلوبة - بحظ عمال مناجم الفحم الأسود في بلد العبيد.

الحضارة الإسلامية إذن هي حضارة ثقافية رسالية. وقد أعاقت السياسة خطاها. فازدهت عمليًا وثقافيًا ولولا **علم الكلام** لما كانت هناك حضارة رسالية قط ولربما كانت هناك حضارة ذرائعية صرفة.

نخرج من هذا كله إلى القول بأن الحضارة الإسلامية - وقد رأينا الوضع السياسي على حقيقته - لا تلتمس في القصور الباذخة؛ فهذه القصور هي نسخ مكررة للقصور البيزنطية والفارسية التي تعتبر بحق مصدر حياة القصور الإسلامية(١). ومن الطبيعي أن يحذو المقتبس حذو المقتبس عنه تقليدًا وتبعية. وهذا ما نجده في حياة «القصور الإسلامية» أما الحضارة الإسلامية فتلتمس خارج جدران القصور.

إن الصورة التي يضعها «لوي غارديه» لمجتمع الحرفيين والمزارعين والصيادين - وهي حقل الابتزاز الرئيسي للسلطة - أثناء العهد العباسي تعطينا صورة لوسائل الحكم الذرائعي كما مارسه العباسيون. يقول: (**إن الحضارة الإسلامية في العصر الكلاسيكي - رغم كونها حضارة مدينية - كانت ترتكز على جماهير كبيرة. شعوب من المزارعين والرعاة والبساتنة والمجهزين للمواد**

---

(١) يبدو لي أنه من رحم ذلك النموذج الفردي الذي تعمق بفعل تبريرات علماء السلطة، تخلق العربي الجمهوري المعاصر مع رتوش مختلفة من أنظمة مغايرة؛ فكانت النتيجة: لا ذا تأتى ولا ذا حصل.

الأولية والاستهلاكية. وأسلمة الأرياف كانت أبطأ من أسلمة المدن؛ إذ تأخر كثيرًا فتح «المدارس القرآنية» في كل قرية وتخصيص فقيه وقاض لكل منهما بصورة رسمية، وظلت البداوة الراحلة المتأصلة في الآداب العربية والتركمانية والمغولية سائدة في قطاعات كثيرة. وكانت الظروف المعيشية لأهل الأرياف، بين السطو والغزو من جهة وضرائب الدولة من جهة، صعبة. وكره البدوي العميق للزراع المقيمين مشهور ومعروف. «إن المزارعين كانوا محقرين»[*] ولكن هذه الضعة وهذا الإذلال - يضيف ابن خلدون - كانت بسبب الضرائب الفادحة المفروضة على الفلاح والتي كانت تضعه تحت رحمة الملاك. والواقع أن الكاتب والمثقف والموظف في الإدارات العربية أو الإيرانية قلما كان يرى في الفلاح إلا أميًا جاهلًا وغليظًا حتى أصبحت كلمة الفلاح مرادفة للغليظ الخشن السيىء. وبالمقابل كان الفلاح يوصف - وهو في الغالب من أصل غير عربي - بالعلج «حمار الوحش»[**] وكان على ما يبدو من أسباب ضعف الحضارة العباسية المزدهرة هذا الجهل المشفق والمحتقر بآن واحد للجماهير الريفية التي هي الركيزة. لا شك أن نوعًا من العقلانية الفلاحية قد تأكد فيما بعد يذكيها نوع من التعاون يغذيه إسلام شعبي والعادات الموروثة من الأقدمين، ولكن الظروف الاقتصادية والمديونية للمزارعين وعدم الاطمئنان إلى الغد قلما تغيرت عبر العصور. ولذا بدت اليوم الإصلاحات الزراعية الجذرية أحد المهمات الأكثر إلحاحا)[1].

هنا تطبق **الحضارة الذرائعية** أسلوبها العنيف، وهو أسلوب يجسد الحكم الذي فقد مثله وتمدينه وتدينه واكتسى كهنوته فلبس درع الدين وسيفه ورمحه ففرض قوته وحقق رغباته. ومن ثم يبدو عمق الجناية الأموية - باعتبارها - صانعة البداية - والجناية العباسية والفاطمية وغيرهما - باعتبارها التي قامت بالتوسعة - في إعاقة **الحضارة الرسالية العالمية**. لم يعد الإسلام عالميًا بعد أن تكدر أفقه بالقرشية العنصرية والعرقية والتمذهب والطائفية.

(*) مرجع الكاتب، ابن خلدون: المقدمة ص٣٧٧/١١ ص٣٤٧.

(**) مرجعه هنا، كلود كاهن في كتابه: الإسلام منذ نشأته حتى بداية الإمبراطورية العثمانية. باريس طبعة بورداس (التاريخ الكوني) ١٩٧٠ ص١١٣.

(١) غارديه: الإسلام بين الأمس والغد ص ٦٦.

الفَصْل الثَالِث

التَمْكِين

يا بني إن قومك قد شدوا هذا الأمر عقدة عقدة وعروة عروة.

عمر بن عبد العزيز

*

إنما السواد بستان قريش.

سعيد بن العاص الأموي

*

لقد انهار كل شيء. قد أوصلت المقدمات السيئة إلى نتائجها الضارة.

(أخرج بن أبي شيبة في المصنف.. قلت لسفينة: «إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم» قال: «كذب بنو الزرقاء بل هم ملوك من أشد الملوك. وأول الملوك معاوية».

الحافظ السيوطي

(١)

الإمبراطور

دخل سعد بن أبي وقاص على معاوية بن أبي سفيان فقال: السلام عليك أيها الملك. فضحك معاوية وقال: ما كان عليك يا أبا إسحاق رحمك الله لو قلت: يا أمير المؤمنين؟ فقال سعد: أتقولها جذلان ضاحكًا؟. والله ما أحبُّ إني وليتها بما وليتها به.

موقف واضح لصحابي جليل عرف أن من أمامه ملك لا خليفة. بل ملك إمبراطور.

*

وإلى الآن ونحن نتحدث عن الدور الذي قام به معاوية في تغيير أسس نظام الأمة. أي أننا نتحاكم ضمن تلك المقاييس. وليس من شك أنه لن يخرج منها بريئًا بل متهمًا. لكنا إذا تحدثنا - بعيدًا عن نظام الأمة وثوابت الإسلام السياسية - فسوف نجد رجلًا عبقريًا يصنع دولة إمبراطورية لأول مرة في تاريخ الإسلام، ليس على أسس الثوابت، ولكن على غرار الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية، وليس بها شيء من عبق المدينة وشميم مكة إلا الشيء اليسير.

في هذ الإطار يبدو معاوية عملاقًا. فقد تمكن ليس فقط من الانتصار على كبير الصحابة، وليس فقط على كل الصحابة وإنما على كل تصورات الصحابة فيحطم نظامًا أقامه ثلاثة خلفاء راشدين، ويقيم على أنقاضه دولة إمبراطورية مترامية الأطراف.

ليست عبقريته في أنه أسس دولة أسرية فأمثاله كثير، ولكن عبقريته توضحت في إنشاء نظام إمبراطوري حكمت به ممالك ودول وما تزال تحكم به ممالك ودول حتى الآن. وقد تغلغل هذا النظام إلى كل خلية سياسية كبرت أم صغرت، دولة كانت أم دويلة، تنظيمًا أو حزبًا، فأثر نظام ذلك العبقري الأموي يظهر في مفاصل كل قانون ولوائح. وإذا قسنا أثر نظامه بأثر الخلافة الراشدة

وجعلناها مقياسًا للعبقرية فإن عبقرية معاوية لا تقل عن عبقرية عمر ولكن في حقلين مختلفين.

إن رجلًا يأتي من خارج المدرسة فما يلبث إلا قليلًا وإذا به معلم المدرسة في حد ذاته دليل علة ذكاء الرجل وعبقريته. وليس فقط أنه أصبح معلم المدرسة، بل تمكن من سحق كل التلامذة والمدرسين وأنشأ مدرسة أخرى بمعلمين آخرين، ثم تصبح هذه المدرسة حية حتى اليوم لا يسعني إلا أن أضعه في صف الأباطرة الكبار جنبًا إلى جنب. من هنا يظهر **سخافة البعض** في تصوير معاوية والمغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص حفنة من المخادعين الأفاكين، والذين ما وصلوا إلى ما وصلوا إليه إلّا بالغدر والكذب والفجر. هذا القول لا يتسق مع استمرار ما أقامه وبقي قائمًا حتى الآن. وهو قولٌ قد يفسر انتصارًا مؤكدًا لكنه لن يفسر تأسيسًا لإمبراطورية استمرت أنظمتها باقية حتى اليوم مهما كانت التحاليل.

فمعاوية بكل تأكيد ليس من صنف أبي بكر ولا عمر ولا علي وهو يغدر ويفجر ويقتل، وهو ليس من صنف عمرو بن العاص ولا المغيرة بن شعبة ولا زياد ابن أبيه وهم يغدرون ويفجرون ويقتلون، والمقارنة بينه وبين هؤلاء ظلم لهم وله، فهو لا يرقى إنسانيةً ولا تدينًا إلى صف الخلفاء لو قارناه بهم كما يفعل أهل السنية باعتباره صحابيًا، وعمرو بن العاص وبقية الشلة لا يرقون إلى طموح معاوية كما تصوره الشيعيّة، فطموح أولئك محدود بولاية وبفترة زمنية وطموحه بإمبراطورية بدون نهاية. وإذن فالمقارنة كمن يقارن بين إمبراطورية مترامية الأطراف وولاية محدودة. وبين والٍ صغير، وإمبراطور كبير.

فمؤسس الدولة الإمبراطورية هو ولا شك معاوية، وليس عمر بن الخطاب. ومن التضليل البعيد نسبة تأسيس الدولة القائمة إلى اليوم إلى عمر، بل إن هذه النسبة متهمة تمامًا لأنها تجعل الدولة الإمبراطورية بما فيها من انحرافات منطوية تحت بناء عمر، والأمر ليس على تلك الصورة؛ فما أقامه معاوية شيء وما أقامه عمر شيء آخر. وما أسسه عمر وفق الثوابت فهو نظام الأمة الشورية، ولم يكن يهدف قط إلى نظام هرقلي كسروي، أو وراثي، كلما قام هرقل خلفه هرقل. وكان الصحابة - عندما بدأت الهرقلية تطلع ملامحها -

يرفضون هذه الدولة بصيغتها تلك، وهم قد رفعوا شعار رفض الهرقلية علنا. ومن ثم فإن هذه الدولة التي امتدت شرقًا وغربًا مدينة إلى الحماس الذي فجره الإسلام بصفة عامة لا تطبيقات الإسلام. كما تحمل نوعًا من تعاليمه نراه في تفوق هذه الإمبراطورية على الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية في التعامل مع المغلوبين، فلا شك أن رأفة الإسلام كانت تتدخل فتلطف من طغيان القوة، وكان صلاح الدين الذي بلغ الحكم العسكري على يديه قوة اندفاعه أكثر إنسانية من كل ملوك الصليبيين بالرغم من كل ما يحمله من قسوة داخلية. إن مؤسس الدولة الإمبراطورية هو غير عمر وليس من مدرسة عمر، إنه معاوية، ذلك العبقري الأموي الجبار.

وإذا كانت عبقرية عمر كمؤسس لم تحفظ الخلافة من الزعزعة بعد رحيله سوى ست سنوات فأي تأسيس ذاك. أما عبقرية معاوية فقد حفظت نظامه حتى اليوم. على هذا الأساس ينبغي دراسة معاوية. أقصد من ناحية عبقريته لا من ناحية مذهبية خصومه ومؤيديه فقط. ونحن هنا لا نحاكمه، فقد أفضى إلى ما قدم وسيجثو مع ضحاياه أمام من يملك الحكم الأخير، ولكنا ندرس كيف تمكن رجل من خارج المدرسة أن يسيطر عليها ويغير برامجها ويجعلها ثابتة وكأنها هي نظام الأمة نفسها.

عندما أذهب فأقرر عبقرية معاوية فلا أقصد الإشادة به ولا أسعى إلى غمطه، ولكني أقرر واقعًا أستطيع أن أفهم - على ضوئه - ما جرى على نحو أفضل. وبدون فهم عبقرية جنكيز خان وعبقرية نابليون لا تستطيع أن تفهم كيف طويا الأرض طيًّا ووضعا من القواعد العسكرية ما يزال يدرس حتى اليوم في الكليات العسكرية. ومعاوية كان عبقريًا وعبقريًا فذًّا، فقد أقام إمبراطورية عربية وأقام نظامها. وقد انتهت الإمبراطورية وبقي نظامها.

روى الإمام محمد رشيد رضا في كتابه الوحي المحمدي:

(قال أحد كبار علماء الألمان في الأستانة لبعض المسلمين وفيهم أحد شرفاء مكة: «إنه ينبغي لنا أن نقيم تمثالًا من الذهب لمعاوية بن أبي سفيان في ميدان كذا في عاصمتنا برلين. قيل له: لماذا؟ قال: لأنه هو الذي حوّل نظام الحكم الإسلامي عن قاعدته الديمقراطية إلى عصبية الغلّب، ولولا ذلك لعمَّ

الإسلام العالم كله. وإذن لكنا نحن الألمان وسائر شعور أوروبا عربًا مسلمين)[١].

ولنتابع خطى هذا العبقري الأموي ولننظر كيف تمكن من تمكين وتثبيت نظامه، لنستبين طريق المستقبل من خلال معرفة طريق الماضي للوصول إلى نظام الأمة، لا إلى قيام دولة بدون أمة...

---

(١) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي ص ١٧٩ وانظر رضا: الخلافة ص ٤٣.

(٢)

بلاهة المتقين

أبو موسى الأشعري والمخلفون في الأرض

بعد تلك التغييرات الكاملة وبعد ظهور رجلها المناسب يأتي دور تمكين الدولة وتجذيرها. وفي هذا السبيل لا بد من عمل شيء يمكِّن لها في البقاء والانتشار والتأثير. وهكذا كان عليه أن يقوم بسلسلة من الإنجازات حتى يستوثق البناء الجديد.

قبل أن نذكر ما قام به، علينا أن نتحدث عن شيء استغله ولم يكن من صنعه ولم يسع إليه ولكنه وجده قائمًا فاستغله أروع استغلال. وأعني بذلك موقف أولئك الستة عشر الذين خلفوا في الأرض فلم ينصروا حقًّا ولم يخذلوا باطلًا فكانوا بحيادهم وسلبيتهم عونًا للظالم لا من حيث قوتهم المادية ولكن باعتبارهم قوة معنوية باعتبارهم من كبار الصحابة. فقد استغل معاوية هذا الموقف لصالحه وجعله حجة له مع أنهم أقلية قليلة ولكنه استفاد منه لا في مقاومته لأمير المؤمنين فقد كان شأنهم ضعيفًا لم يؤثر على الموقف الشرعي ولكن في ترسيخ بنائه فيما بعد. ذلك أن هؤلاء لم ينصروه أو يوالوه أو كانوا يرون أنه على حق، أو أنه كان خليفة، بل كانوا يرونه على باطل ويرون فيه ملكًا يقيم ملكًا عضوضًا، لكنهم رأوا ما حدث من قتل عثمان وتمرد طلحة والزبير وبغي معاوية وبلاهة أبي موسى فاعتبروها هي الفتنة التي روى حديثها أبو موسى الأشعري والتي يكون القاعد فيه خيرًا من القائم، ولكنهم لم يتعرفوا موقع الفتنة بل خلطوا بين أهل الحق وأهل الباطل فساعدوا في التعمية بقعودهم عن نصرة الحق.

على أننا قد قدمنا أن من قعد أو قام على الإمام «علي» من الصحابة كان له هوى وغرض فكان منهم من يخاف على ما قد جناه أيام عثمان ومنهم الخائف ألا يظل في منصبه. ثم إن الناس قد تغيروا كثيرًا على ما كانوا عليه أيام أبي بكر وعمر فلم يكن في أولئك مستغل قانص، ولكنهم كانوا يسدون كل

ثغرة تظهر. كما حدث عندما رفض سعد بن عبادة وأهل بيته مبايعة أبي بكر. وسعد بن عبادة من كبار الصحابة وأعلاهم شأنًا، ومع ذلك فلم يستغل هذه الحادثة أحد إذ لم يكن بين الصحابة مغرض سياسي. لكن العهد العثماني كان قد أطلع جيلًا من غير المدرسة القرآنية، وأرخى الترف الجديد بعض الأعصاب المشدودة، وأصبح البعض يضيق ذرعًا إذا لم يحصل على ما يريد. لم يعد هناك «خالد بن الوليد» نموذجًا للرجل الذي يعزل من منصبه ساعة انتصاره العظيم؛ فيتقبل الأمر بنفس راضية، ويقبل أن يعمل جنديًّا بنفس الحماس، وبنفس الرضاء. كان هذا النموذج قد غاب عن بعض الصحابة - والصحابة بشر يصيبون ويخطئون - وكثير منهم لم يعد كخالد بن الوليد.

عندما روى أبو موسى الأشعري حديث الفتنة في تلك الظروف بدا الحديث كما لو كان تفتيتًا لقوى الإمام علي وحده، لأن الشاهد من المدرسة، فقعد عنه الضعيف والطامع والتقي الأبله ثم أصبح مدرسة ينتمي إليها فقهاء السلطة ك- «الزهري» و«الشعبي» و«الأوزاعي» والضعفاء من العلماء كـ «مالك» وغيرهم، كما نرى وسنرى.

ليس من شك عندي أن مدرسة التقوى البلهاء هذه من أخطر العوامل التي أسهمت في هدم النظرية السياسية الصحيحة، لأنها بسلبيتها ساعدت كل باطل وخذلت كل حق، وأصبحت مطية - بدون أن تدري - لكل طامع، كما أنها ظلت تبث سمومها المحبطة في كل حين، وقد أدرك أمير المؤمنين «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه سخف التقوى البلهاء عندما وجد رجلًا وبيده شق تمرة وهو يصيح: لمن هذه التمرة؟ لمن هذه التمرة؟ فقال: كلها يا أخي. ثم قال كلمته المدوية: إن من التقوى لسخفا.

الفصل الرابع

التأسيس

(١)

التشويش

وأول شيء تفتقت عنه عبقريته هو إزالة نظام الخلافة من الواقع والذهن كخطوة أولى لتجذير غرسه الجديد. ولهذا الغرض أنشأ جهازًا إعلاميًا ضخمًا غير مرئي يتولى بث الإشاعات والدعايات. إلى جانب جهاز مرئي سمي فيما بعد بفقهاء السلطة. بالإضافة إلى خلق نظام البريد كآلية تسهل نشر دعايته في عموم الإمبراطورية.

وبهذا الجهاز الإعلامي وآليته السريعة تمكن معاوية من إيصال دعايته إلى الأراضي القاصية. وتعود أهمية هذا الجهاز لا لأنه أول جهاز إعلام في العالم الإسلامي، بل ربما في العالم، بل لأنه كان نشيطًا وفعالًا، وغير مرئي، يخرج منه الدعايات والإشاعات بدون أن تعرف من خلفها أو قائلها، وكلّ ما تجد من أثره هو كلمة: **قالوا** أو **جمهور المسلمين** أو **جمهور الصحابة**. أي إسناد إلى مجهول أو تعميم عام.

وقد نشط هذا الجهاز غير المرئي في تضخيم «معركة الجمل» وخلط أوراقها، والغرض من ذلك واضح وهو تبرير «معركة صفين» ودمجهما معًا كشيء واحد لغرض أعمق وهو رفع «معاوية» إلى صف «عائشة» و«الزبير» و«طلحة» وكأنهم في رتبة واحدة وهدف واحد، يرميان إلى غاية واحدة.

وقد ضخ هذا الجهاز أكبر قدر ممكن من الدعاية ضد أمير المؤمنين بالذات، وركز وبوجه خاص على تبرير حرب معاوية له بل إثبات وجوب محاربة الإمام علي قيامًا بالدين. فمن ذلك ما يرويه ابن حزم عن مصدر مجهول فيقول: (**ذهب سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وجمهور الصحابة إلى الوقوف في علي وأهل الجمل وأهل صفين. وبه يقول جمهور أهل السنة وأبو بكر بن كيسان**[١]).

نحن هنا أمام ادعاءين اثنين: دعوى جمهور الصحابة ودعوى جمهور أهل السنة.

فأما **جمهور أهل السنة** - فإن كان المقصود بهم أئمة المذاهب الأربعة فهم لم يتوقفوا عند هذه القضية، بل اعتبروا الإمام عليًّا مصيبًا والآخرين مخطئين. لكنهم يختلفون في مقدار هذا الخطأ. ويؤكد الإمام الأشعري وهو إمام السنة كما يسمونه، أن أبا بكر وعمر وعثمان وعلي هم الخلفاء (**وأن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة وهذا قول أهل السنة والاستقامة**[٢]) فأنت ترى أن ما نقله ابن حزم غير دقيق. وتحديد الخلافة بثلاثين سنة في حد ذاته يضع معاوية في صف آخر مناوىء.

وأما دعوى **جمهور الصحابة** فالثابت تاريخيًّا أن جمهورهم كان مع الإمام وأن ستة عشر فقط هم الذين لم يحاربوه، ولكنهم - في بعض الروايات لم يبايعوه، وهم قد استأذنوه في القعود فأذن لهم. ولم نجد أحدًا من الصحابة سوى بضعة نفر وقفوا مع معاوية وقاتلوا معه وكلهم كانوا متهمين إما بحادثة قتل أو اغتصاب مال. وهكذا يتضح أن جمهور الصحابة كان مع علي. ولكن فقهاء السلطة الجديدة نشروا مثل هذه الأكاذيب.

ثم قال ابن حزم ساندًا قوله إلى مصادر مجهولة: (**احتج من ذهب إلى تصويب محاربي علي يوم الجمل ويوم صفين بأن قال: إن عثمان رضي الله عنه قتل مظلومًا فالطلب بأخذ القود من قاتليه فرضٌ. قال «عزّ وجل» ﴿وَمَن قُتِلَ**

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٩٢.
(٢) مقالات الإسلاميين ٢: ١٢٩. تأليف الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. جزءان في مجلد واحد. الطبعة الثانية ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

﴿مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾. ومن آوى الظالمين فهو إما مشارك لهم، وإما ضعيف عن أخذ الحق منهم. قالوا: وكلا الأمرين حجة في إسقاط إمامته على من فعل ذلك ووجوب حربه)[1].

فأنت ترى أنهم يدمجون بين الجمل وصفين من أجل أن يعطوا معاوية مرتبة الصحابة الكبار. ثم إنهم جعلوا عليًّا مسؤولًا عن قتل عثمان فأصبح الطلب بالقود فرضٌ واجب، بل وأصبح على معاوية محاربة الإمام «علي» وجوبًا دينيًا.

وأنت ترى أنهم قالوا أنه آوى الظالمين، ومن آواهم فقد سقطت بيعته. وهذه الحجة يطبقونها على الإمام «علي» وحده، لكنهم لا يطبقونها على من اتخذ المضلين عضدًا، والظالمين سلاحًا، كما اتخذ معاوية من زياد بن أبيه عضدًا وأدخله في نسبه، وأضافه إلى أبيه، وهي القضية التي تعتبر فاقرة عند غالبية العلماء من كل الظلمة، وإنما لاتخاذ الظلمة أعوانًا متنفذين، كالحجاج والمهلب وقتيبة أولئك الذين سبق لعمر بن عبد العزيز أن ابتهل إلى أن يريح المسلمين منهم. فلماذا الخروج واجب على الإمام علي لإيوائه الظلمة، ومحرم على الآخرين مع استخدامهم الظلمة والجبارين؟

لقد عكس هؤلاء حديث الغدير الذي أعتقد أن النبي قاله لمثل هذا الموقف بالذات، أي عندما يقاتل الناس عليًّا. وهذا الحديث قال فيه حافظ السنة الذهبي: (**بهرني كثرة طرقه فقطعت بوقوعه**) وقال في بعض كتبه: (**وصدر الحديث متواتر فتيقنت أن** رسول الله **قاله**). قال ابن كثير: (**يعني قوله: من كنت مولاه فعلي مولاه**) ثم قال الذهبي: (**أما اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فزيادة قوية الإسناد وصححها أبو ذر**)[2]. فهذا الحديث إذن دعوة واضحة لنصرة علي في هذا الموقف ودعاء صارخ على معاوية وكل من معه. ومع ذلك يأتي هؤلاء فيرفضون الاستجابة لدعاء النبي فيقفون مع معاوية فيشملهم ما شمله من عداء الله ورسوله لهم. إذن تلك محاولة واضحة وهزيلة لتبرير بغي معاوية.

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٩٣.

(٢) ابتسام البرق ص ٢٥٩.

ثم قال: (قالوا: وإيواء علي المحدثين أعظم الأحداث من سفك الدم الحرام في حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم، والمنع من إنفاذ الحق عليهم أشد من كل ما ذكرنا بلا شك)[١].

يذكرون أن إيواء علي للمحدثين خطأ أشد من سفك الدم الحرام في حرم رسول الله مع أنه لم يأوهم، بل كانوا من القوة بحيث أنه لم يكن قادرًا عليهم آنذاك. وقد جابه معاوية الموقف وهو في وضع أفضل من وضع الإمام فلم ينتقم من قتلة عثمان، بل هدأ الموقف ولم يرد أن يثير ثائرهم كما قدمنا. فلِمَ آوى معاوية المحدثين ولم يوجبوا الخروج عليه. واضح أن المراد هو تبرير البغي لمعاوية، وتبرير سفك الدم الحرام في البيت الحرام، لعبد الملك بن مروان الذي قتل عبد الله بن الزبير في البيت الحرام، وهدم البيت الحرام.

ثم شبه هذا الجهاز امتناع معاوية عن بيعة الإمام بامتناع الإمام عن بيعة أبي بكر فقال:

(وامتناع معاوية من بيعة علي كامتناع علي من بيعة أبي بكر، فما حاربه أبو بكر ولا أكرهه، وأبو بكر أقدر على علي من علي على معاوية، ومعاوية في تأخره عن بيعة علي أعذر وأفسح مقالًا من علي في تأخره عن بيعة أبي بكر؛ لأن عليًا لم يمتنع من بيعة أبي بكر من المسلمين - بعد أن بايعه الأنصار - والزبير. وأما بيعة علي فإن جمهور الصحابة تأخروا عنها: إما لا له ولا عليه، وما تابعه منهم إلاّ الأقل سوى[٢]) أزيد من مائة ألف مسلم بالشام والعراق ومصر والحجاز كلهم امتنع من بيعته، فهل معاوية إلا كواحد من هؤلاء في ذلك)[٣].

لنا هنا أربع وقفات يحسن توضيحها لمعرفة دعاوى جهاز إعلام فقهاء السلطة ومكائد دعايتهم.

الوقفة الأولى: مع المقارنة بين امتناع الإمام عن بيعة أبي بكر، وامتناع

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٩٤.
(٢) سوى: بمعنى إلا أو غير.
(٣) مذاهب الإسلاميين ص ٩٤.

معاوية عن بيعة علي. فلا يخفى ما لهذه المقارنة من هدف واضح. إنها تضع معاوية في صف علي وأبي بكر، مع أن الفارق كبير بين الإمامين وبينه. إنه نفس الفارق بين السابقين من المهاجرين البدريين وبين المعاندين الطلقاء. إنها مقارنة بين مدرستين مختلفتين، وبين منهجين متناقضين: منهج الخلافة ومنهج الملك. منهج دولة الأمة ودولة الفرد.

هذا من ناحية الشكل. أما من ناحية الوقائع فعلى فرض أن الإمام امتنع من البيعة فأقل ما يقال فيها أنه موقف مشابه لموقف سعد بن عبادة. موقف شخصي لم يكرههما أحد عليه، وهما لم يشهرا سيفًا، ولم يخرجا عن جماعة، ولم ينبذا طاعة. أما معاوية فقد خرج على الجماعة وشق عصا وسفك الدم الحرام واغتصب السلطة، وبدّل الخلافة ملكًا، وأقام ولاية العهد ورثًا، وقتل حجر بن عدي. بينما بقي سعد بن عبادة حيًّا بل لم يصبه أذى، فالمقارنة إذن باطلة من الأساس.

فإذا أضفت إلى ذلك حديث الغدير ودعاء النبي لعلي بالنصر والتأييد وعلى أعدائه بالخسران المبين، تتجلّى المقارنة.

الوقفة الثانية: مع قولهم أن جمهور الصحابة توقف عن بيعة الإمام. وهذا ما يكذبه التاريخ تمام التكذيب، فإن الذين بايعوا الإمام هم أنفسهم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان. وقد حاجج الإمام معاوية بهذه الحجة نفسها ولم ينكرها معاوية ولكنه كان يطالب بالقصاص من قتلة عثمان لمعرفته بأن الإمام غير قادر عليه في تلك الظروف، وهو نفسه لم يأخذ القود من القتلة وكان في وضع أفضل مائة في المائة من وضع الإمام.

الوقفة الثالثة: مع قولهم أن أزيد من مائة ألف مسلم امتنعوا عن بيعة الإمام. فواضح أن القصد بهم أهل الشام المتمردين البغاة. وهو لا يقل تهافتًا عن قولهم بأن جمهور الصحابة توقف عن بيعته. ثم حتى إذا كانوا بهذا المقدار فإنهم نسبة صغيرة بالنسبة إلى بقية المسلمين. على أن المتخلفين من الصحابة حسب دعاوى هؤلاء عن علي لم يكونوا أقل من المتخلفين عن القتال - وليس البيعة - عن أبي بكر: سعد بن عبادة وأهله وبني هاشم وأنصارهم. ومع ذلك لم يحسبوا لهؤلاء حسابًا كحساب الذين تخلفوا عن القتال مع الإمام.

الوقفة الرابعة تساؤلهم: **فهل معاوية إلا كواحد من هؤلاء؟** الحق أنه لم يكن كهؤلاء قط فهو قد رفع السلاح في وجه الإمام الشرعي، وسفك الدم من أجل ملك لا من أجل خليفة مقتول؛ لأنه بنفسه لما تولى لم يرد أن يثير قضية قتل الخليفة ولم يأخذ القود من القتلة ولكنه أخذ القود من عمار بن ياسر ومعظم الصحابة شهداء صفين.

ثم قال: **(وأيضًا فإن بيعة علي لم تكن عن عهد من النبي صلى الله عليه وسلم كما كانت بيعة أبي بكر، ولا عن إجماع من الأمة كما كانت بيعة عثمان، ولا عن عهد من خليفة واجب الطاعة كما كانت بيعة عمر ولا بسوق بائن في الفضل على غيره لا يختلف (عليه) ولا عن شورى؛ فالقاعدون عنها بلا شك - ومعاوية جملتهم - أعذر من علي في قعوده عن بيعة أبي بكر ستة أشهر)**[1].

ولنا هنا أيضا أربع وقفات:

الوقفة الأولى مع حديث النص: وقد قدمنا أن الرسول لم يوص إلى أحد قط وإنما ترك الأمر شورى بين المسلمين ليختاروا من يريدون. على أنه من الإنصاف القول بأن رجحان كفة القائلين بالنص، وبالوصاية[2] على علي واضحة فمعهم على الأقل «حديث الغدير» المجمع عليه، وحتى عند من يعتقد أنها وصاية غير سياسية، أو أنها سياسية لكن لا يترتب ضلال من لم يأخذ بها كما ذهب إلى ذلك الإمام الأعظم يحيي بن حمزة لكنها مع ذلك لها ثقلها في هذا المجال.

على أن الإصرار على وجود نص كما يبدو لي كان هو المبرر لولاية العهد، فما دام الخليفة خليفة الرسول بل خليفة الله فمن حقه أن ينص على ولي عهده كما نص الرسول على علي عند الصفوية، أو على أبي بكر عند هؤلاء. وقد يكون يقينًا أن حديث النص على أبي بكر هو من خلق الأمويين لتبرير ولاية عهد يزيد فرد عليهم الشيعة بحديث النص في علي. **ومن ثم** لم تكن بيعة

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٩٤.

(٢) من القائلين بالوصاية الإمام الشوكاني، في كتابه تثبيت وصية أمير المؤمنين وقد قال فيها:

أبي بكر بموجب عهد من «النبي» وإنما هو تضليل من أجل ولاية العهد.

الوقفة الثانية: أنها لم تكن عن إجماع كبيعة عثمان أما أنها لم تكن كذلك فلأن مجتمع عثمان كان من أمثال علي وسعد بن عبادة لا يخرجون بالسيف منهما أحسوا بالغبن، ومجتمع علي - بعد أن تحول من مجتمع صحابة زاهد، إلى مجتمع استغلالي - كان فيه أمثال معاوية وزياد والمغيرة وبسر بن أرطاة، وسمرة بن جندب.

الوقفة الثالثة أنها لم تكن بعهد من خليفة واجب الطاعة كعهد أبي بكر إلى عمر فأبو بكر قد رشح عمر للخلافة فقط، ومن حقه أن يرشح لكن الذي بت في الأمر هو قبول الناس بالترشيح. ثانيًا هو اجتهاد لم يخرج به عن الثابت وهو حرية الانتخاب فلم يبذل أبو بكر مالًا ولا رفع سيفًا حتى يرغم الناس على بيعة عمر. وترشيح عمر للستة كانت خطوة متقدمة إذ وسعت مجال المرشحين بالرغم من حصرهم في القرشيين، ثم كانت بيعة الإمام علي من الأمة مباشرة بدون ترشيح من خليفة كبيعة عمر ولا عثمان، ولم يسع هو إليها كبيعة أبي بكر، وإنما هي التي سعت إليه وأكرهه الناس عليها بعد امتناع؛ فبيعته على هذه الصفة هي البيعة الأكثر تمثيلًا للانتخاب من غيره. لكن فقهاء السلطة أرادوا أن يخدموا الخط الجديد فأدخلوا في الأذهان أن ترشيح الخليفة بمثابة عهد ليخدعوا الأمة، مع أن عهد الترشيح أي الاستخلاف في الإسلام أن الخلافة لا تصح إلا إذا تمت عن طريق خليفة سابق أو إجماع ليوحوا بأن الترشيح هو المبايعة نفسها ولهذا أسقطوا حق الأمة حتى في الموافقة. وهذا هو الخطأ القاتل. وما علموا سامحهم الله أنهم بذلك يقتلون الشورى قتلًا ويحيون الفردية إحياء.

الوقفة الرابعة: قولهم **أن خلافة الإمام علي لم تكن بشوري**. وهذا الادعاء تحريف آخر للشورى نفسها، قائم على أساس أغلوطة ما نزال نرددها حتى اليوم، وهي أن عمر جعل الخلافة شورى في ستة وأن هؤلاء هم أهل الشورى. هذا هو أساس التحريف الذي وضعه فقهاء السلطة، وانطلت الحيلة على المؤخرين فرددوه. والحق أن الستة ليسوا هم أهل الشورى وإنما هم مرشحون فقط، وأن عبد الرحمن بن عوف مضى يستشير المسلمين فيمن يرونه؛ فأهل

الشورى إذن هم المسلمون في المدينة، وليسوا الستة. ومن ثم فأهل الشورى هم المسلمون ولكن حصرها في ستة ألغى حق الأمة في الشورى. أما في بيعة الإمام فقد كانت من المسلمين ثوارًا وغيرهم وبالأكثرية بل بشبه إجماع، والأكثر أهمية أن بيعته تمت عن طريق الانتخاب المباشر من المسلمين في المدينة، وعن طريق الحوار والنقاش، وأن تلك كانت خطوة هائلة في مسار الانتخاب لو لم يقتلها معاوية بالتغلب بالسيف ويدفنها فقهاء السلطة بالتبريرات التضليلية الدينية.

ثم قال: (**وأيضًا فإن عليًا قد تاب واعترف بالخطأ لأنه إذ بايع أبا بكر بعد ستة أشهر تأخر فيها عن بيعته لا يخلو ضرورة من أحد وجهين: إما يكون مصيبًا في تأخره فقد أخطأ إذ بايع، أو يكون مصيبًا في بيعته فقد أخطأ إذ تأخر عنها. قالوا: والممتنعون من بيعة علي لم يعترفوا قط بالخطأ على أنفسهم في تأخرهم عن بيعة أبي بكر. وإن كان فعلهم صوابًا فقد برءوا من الخطأ جملة**)[١].

هنا دمغ «فقهاء السلطة» أنفسهم؛ فالتوبة تجب ما قبلها نهائيًا سواء أكان مخطئًا أو كان مصيبًا. وهي شهادة للإمام عظيمة بورعه وتقواه، وهم قد أرادوها قدحًا فصيروها في الواقع مدحا. وهم عندما قالوا أن الممتنعين من بيعته قد برءوا أنفسهم من الخطأ إنما أدانوهم تمامًا بإثبات معاندتهم على الخطأ ما داموا قد أثبتوا توبة الإمام..!!

فتبين من هذا أن هذه الأفكار التي أسندها ابن حزم إلى مجهولين إنما كانت تدس دسًا وتبثُّ بثًا بدون إسناد، لكنها مع تهافتها قد أثبتت تأثيرها على أهل الشام وفيما بعد عند قطاع كبير، كما أثبتت لنا أن فقهاء السلطة قد اتخذوا من الدين وسيلة للقضاء على الشورى والانتخاب وتثبيت الفردية بهذه الطريقة وأمثالها مما ذكرناه ومما سنذكره. ونحن نعرف أن كثيرًا من علماء الكلام قد اختلفوا في قادة الجمل فمنهم من توقف في الحكم عليهم ومنهم من خطأهم جميعًا، لكننا لم نجد من يصوب موقف معاوية إلاّ دسا. و«ابن حزم» نفسه قد

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٩٥.

أثبت أنه باغ على الإمام الشرعي وإن تخلص بقوله أنه مجتهد مخطىء، وكذلك ذهب ابن خلدون ومن قلدهم وسنجد آخرين توقفوا ولكن التوقف شيء والمحاربة شيء آخر. والتوقف نوع من السلب، والسلب في مثل هذا الموقف تجمد وجمود. أما بقية الدعاوى فهي دعية لا تنتسب إلى قائل. ومن هنا فإننا نعتقد أن جهاز الإعلام الأموي - فقهاء السلطة - كانوا يبثون هذه الأفكار السامة بدون أن يجرؤوا على إسنادها إلى أحد لعدم وجود هذا الأحد.

(٢)
التجريح

رافق هذا التضليل الإعلامي غير المرئي هجمة علنية لا تقل ضراوة عن الأولى، استهدفت شخص الأمام علي نفسه وتجريحه. ولهذا الغرض سخر معاوية كل وسائل الإعلام آنذاك كمنابر المساجد، وحلقات الوعاظ، وأهازيج الشعراء وخطب المتملقين بالإضافة إلى خطبه ورسائله وخطب ورسائل ورثته وأمرائهم وعمالهم.

ذكر مؤلف «تدوين السنة» نصًا عن «ابن عساكر» يقول فيه: **(كان أول عمل لمعاوية، بعد أن استولى على الحكم، أن كتب لعماله في جميع الآفاق أن يلعنوا عليًا على المنابر)**[١].

وللمزيد من التضليل الديني فقد خرجت بعض تلك الحملات من المساجد وهي لابسة ثياب الإحرام الكهنوتي لكي يقع لفعلها أثر أقوى في تشويه الثوابت وممثليها. فكان القصاصون والوعاظ قد طردهم الإمام علي من المسجد حتى لا يكذبوا من بيت الله على الله، فانتقموا منه بشتمه و**(كانت مجالس الوعاظ في الشام تختم بشتم علي بن أبي طالب)**[٢] وبدا واضحا من ذلك كله أن الهدف هو تقزيم هامات الصحابة العالية لتستوي مع هامات الحكام الجدد[٣].

وقد استخدم معاوية المال والتضليل الديني بمهارة في هذا السبيل، وهما الأكثر تأثيرًا في هذه الجماهير. وقد نقل مؤلف «تدوين السنة» عن الإمام «محمد عبده» في «شرح النهج» أنه قال (أن معاوية وضع قومًا من الصحابة والتابعين يروون أخبارًا قبيحة عن «علي» تقضي الطعن فيه والبراءة منه، وجعل

---

(١) تدوين السنة ص ١٩٩.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) يظهر أن للقصاصين سببًا آخر؛ فقد ذكر الإمام أبو زهرة: أن سبب طرد القصاصين من المساجد (لما كانوا يضعونه في أذهان الناس من خرافات وأساطير، وربما كان هذا القصص هو السبب في دخول كثير من الإسرائيليات (المذاهب ١: ١٥).

لهم على ذلك جعلًا. منهم أبو هريرة[١]. وذكر «أبو جعفر الاسكافي» - وهو من كبار المعتزلة - أن من بين هؤلاء المعادين للإمام علي عليه السلام: عمرو ابن العاص والمغيرة بن شعبة، ومن التابعين عروة بين الزبير[٢] وذكر الطبري أن معاوية أمر المغيرة بن شعبة عندما ولاه الكوفة: **(لا تتحم [لا تتورع] عن شتم علي وذمه، والترحم لعثمان والاستغفار له، والعيب على أصحاب علي، والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليه والإدناء لهم والاستماع منهم)**[٣].

واستمرت منابر المساجد تشتم الإمام علي حتى جاء سادس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز فوضع حدًّا نهائيًا لها، بعد أن كانت قد تأسست على الباطل وأصبحت شيئًا مألوفًا، وسنة أموية متبعة؛ استدعى إلغاؤها استنكار عمرو بن شعيب بن محمد بن عمرو بن العاص عندما لم يشتم «عمر بن عبد العزيز» عليًّا في خطبة الجمعة فصرخ صائحًا: السنة السنة يا أمير المؤمنين فقال له الخليفة: **أسكت فتلك البدعة البدعة، ومضى في خطبته**[٤].

على أن هناك شيئًا ألغاه معاوية ولم يجد عمرًا أخر يجدده وهو الصلاة على النبي وآله الطيبين، فقد كانت هذه الصلاة تكذب كل دعوى يدعيها فتخلص منها بصلى الله عليه وسلم. ووجد فيه العباسيون نفس الفائدة وبقية الملوك حتى لا يبقوا لبيت النبوة حقًّا في الخلافة. وما ذلك إلا لأنهم قد أكثروا من استخدام الدين في الأغراض السياسية حتى خافوا هم مما غرسوه، ومن ثم اعتبروا الصلاة على آله دعوة للخلافة مع أن الخلافة شيء آخر تولاها أربعة راشدون من غير آله وراشدان من آله، الأمر الذي يثبت ألَّا دخل للصلاة

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٨. ولم أجد هذه الرواية في طبعة دار البلاغة من النهج التي بين يدي. فإذا كان القائمون عليها قد اقتضبوها فهو ليس من الأمانة العلمية.

(٢) نفس المصدر ص ٧٩.

(٣) الطبري ٥: ٢٥٣ - ٢٥٤. تدوين السنة ص ١٩٩.

(٤) قال الإمام الذهبي في التذكرة - وهو عدو للشيعة ولكنه مع ذلك كما يقول المقبلي يأخذ من الإنصاف بطرف -: **(قال سعيد بن عبد العزيز: كان الزهري [٥٠ - ١٢٤هـ-/] يلعن من حدث بحديث (وكنت نهيتكم عن النبيذ فاشربوا) فقيل يرويه عمرو بن شعيب. فقال إياه نعني)**. والزهري من مؤيدي البيت الأموي. (الفلك الدوار ص ٤١ - ٤٢).

الروحية في خلافة الأمة. ولكن ما سنَّه معاوية أصبح سُنة عند أهل السّنّة.

وفي هذا الصدد أيضا استخدم معاوية لأول مرة في تاريخ المسلمين سياسة التجويع ضد خصومه؛ فقد أمر عماله ألا يعطوا شيعة عليّ أي شيء من العطاء وأن يزيدوا فيه لشيعة «عثمان»[١]، وبهذه الطريقة يكون معاوية قد ابتدع سياسة التجويع، والحرمان من الحقوق العامة، والعزل الاجتماعي، والعزل الاقتصادي، والاضطهاد السياسي ضد من ليس معه.

إذا نظرنا إلى ما كان يمارسه الخلفاء الراشدون، فإننا نجد أنفسنا أمام نمط جديد غير معروف، فالخلفاء لم يستجيزوا هذا النمط المحرم من المعاملة لقهر الخصوم. لما رأى عمر بن الخطاب قاتل أخيه قال له: لا تريني وجهك، أو كما قال. فرد: أويمنعني ذلك حقًّا من حقوقي؟ قال الخليفة وهو كظيم: لا: قال: إذن لا أبالي إنما يبكي على الحب النساء. وكان «علي» يسوي بين أنصاره والخوارج في كل شيء، رغم أنهم يشتمونه ويكفرونه؛ فلم يحرمهم فيئهم ولم يعزلهم عن المجتمع فكانوا يصلون في مسجده ويشهدون عند قضاته.

وأخيرا ولّد شتم الإمام «علي» رد فعل عند الصفويّة الشيعيّة من نفس الفعل. فأصبح لعن معاوية سنة محببة. ولو أنهم وقفوا عند ذلك لكان المبرر لهم معقولًا لأنهم يمارسون سبًّا بسب، ولم يعفوا عن ذنب، لكنهم تطاولوا فشملوا جانبًا يصان لا يهان. ولو دققنا النظر لوجدنا كثيرًا من مواقف الصفوية هي ردود فعل. وكان آخرها أنه لما حرمت الوهابية السجاير أباحوا شربها حتى في المساجد[٢].

---

(١) محاولة في تصحيح المسار ص: ١٤٧ نقلًا عن شرح البلاغة مجلد: ٥ جزء ١٦: ١١.
(٢) أدين بهذا الرأي لأخي قاسم بن علي الوزير.

(٣)
الهمزات واللمزات

ولم تقتصر الحملة الإعلامية على شخص الإمام «علي» وحده، ولا على تشويه منهج الخلافة، بل شملت بعض قادة الصحابة.

فقد روى جهاز الإعلام الأمويّ أن «عمر» رشح ستة أشخاص من كبار الصحابة ومن الذين يقال فيهم أنهم من المبشرين بالجنة وسألهم: **(أكلكم يطمع في الخلافة بعدي؟ فأجابه الزبير بن العوام قائلًا: ما الذي يبعدنا منها؟.. لقد وليتها أنت فقمت بها، ولسنا دونك في قريش ولا في السابقة ولا في القرابة.. قال عمر: ألا فأخبركم عن أنفسكم؟ قالوا: ما تشأ فإنا لو استعفيناك لم تعفنا. فقال عمر رضي الله عنه يصف القوم واحدًا واحدًا: أما أنت يا زبير فإنك مؤمن الرضاء كافر الغضب. يومًا إنسان ويومًا شيطان. فليت شعري من يكون للناس يوم تكون شيطانًا؟ ومن يكون لهم يوم تغضب؟ وما كان الله ليجمع لك أمر هذه الأمة وأنت على هذه الصفة. وأما أنت يا سعد بن أبي وقاص فإنما أنت صاحب قنص وأسهم. وأما أنت يا عبدالرحمن بن عوف فلو وزن نصف إيمان المسلمين بإيمانك لرجح إيمانك بهم. وأما أنت يا عثمان فكأني بك قد قلدتك قريش هذا الأمر لحبها إياك فحملت بني أمية على رقاب الناس وآثرتهم بالفيء فسارت إليك عصابة من ذئبان العرب فذبحوك على فراشك)**[1].

كان هجوم عمر في هذه الرواية مركزًا على الزبير. والسبب في ذلك واضح وهو أن ابنه عبد الله سيدعي الخلافة ويضايق الأمويين. ولعل هذه القصة وضعت في هذه الفترة التي تبوأ فيها عبد الله بن الزبير الخلافة. ولم تذكر الرواية رأي «عمر» في «علي» لأن الغرض هذه المرة هو الزبير. ولكنا لسنا في صدد هذه القضية، والذي يهمنا هنا هو أن الرواية قد استهدفت إظهار هؤلاء الستة المبشرين بالجنة في هذا الشكل المزري. كان الزبير يتحدث عن المنزلة

---

(١) علي إمام الأئمة ص ٧٧ - ٧٨ والتنقيط من المؤلف.

السياسية التي تؤهلها **قريش**، والمنزلة الدينية التي تقدمها **السابقة** والمكانة العصبية التي تمنحها القرابة كمؤهلات صالحة لنيل الخلافة. وهذه كلها مفاهيم أموية، وليست صحابية، وضعت على لسان الزبير. ثم نجد عمرًا يصف الزبير **بأنه كافر الغضب، ما كان الله ليجمع له أمر الأمة**. وأما سعد بن أبي وقاص فهو صاحب قنص وأسهم.. الخ.

فلماذا إذن رشح عمر للخلافة أشخاصًا بهذه الصفات؟، لماذا رشح الزبير وهو بهذه الطباع الشرسة..! التي لا تؤهله لحمل المسؤولية تلك؟

ثم لماذا استثني من التشويه عثمان وعبد الرحمن بن عوف؟

لا يخفى ما جاء فيها عن عثمان وابن عوف من أغراض سياسية استهدفتها القصة؛ فقد أبرزت عثمان شهيدًا لقريش تقتله ذئبان العرب بسبب ميله إليها. ولم تشر إلى «عبد الرحمن بن عوف» بشيء مسيء لأنه سبق وجيّر الخلافة لعثمان، وهو الذي حمى معاوية من غضب عمر في الشام عندما رآه في هيئة إمبراطورية.

رغم أن هذه القصة ليست صحيحة؛ لأن عمر لم يكن يعلم الغيب، فيخبرهم بمصرع عثمان في فراشه، إلاّ أن هذا ما كان يشاع ويذاع بين الناس. ولم يكن معظم الناس من الوعي بحيث يفرقون بين الحق والباطل خاصة إذا تجلببت القضية بدثار الدين. يضاف إلى ذلك أن كل المرويات والإخباريات والأقاصيص كانت تدخل ضمن وقائع التاريخ. فلما استقل علم التاريخ بنفسه كانت هذه المرويات من بعض نسيجه. ومن ثم لا يخفى ما في ذلك التشويه من أغراض استهدفها الأمويون لعل أهمها هو ترك أثر ديني لا يمكن تجاهله من خلال التقريب بين صورهم وصور الصحابة، ثم إذا كان ذلك هو حال الصحابة المبشرين بالجنة فإن معاوية ليس بعيدًا عن تلك الرتبة، وعندئذ يكون الترحيب به وغيره أمرًا طبيعيا.

ومن هذا القبيل تحريض يزيد - أثناء حكم معاوية - للشاعر الأخطل لهجو الأنصار فهجاهم أمرّ الهجاء واتهمهم بشرب الخمور وارتكاب المعاصي. ولما احتج الأنصار استرضاهم معاوية بالمال والتهديد لكنه لم ينزل بالشاعر

أي عقاب.

ولا شك أن هذه الأساليب قد نجحت في إخفاء كثير من المعالم الفارقة بين صورة الخلافة وصورة الملك، وهذا الإخفاء هو نفسه الذي سمح للحكام الجدد أن يظهروا، وكأنهم على نحوٍ ما، يمثلون الخلافة والخلفاء الراشدين باستثناء علي، مع أن أعمالهم تدك الخلافة دكا.

كان القصد إذن من تشويه سيرة كبار الصحابة وشتم الإمام «علي» وهجو الأنصار هو الكيد لنظام الخلافة نفسها وإذلالها عن طريق التقليل من شأنها وإضعاف مكانة الخلفاء الراشدين عمليًّا والإشادة بها وبهم نظريًّا. وقد أدت هذه الطريقة المزدوجة أكلها المرير فأنبتت بلبلة روحية وحيرة نفسية وقلقًا فكريا. وهي الحالة المطلوبة بالضبط لوضع جديد لا يملك شرعية حكمه بالطرق القانونية كما يقال بلغة اليوم؛ فهو يعمد إلى تهديم القمم لتتساوى مع السفوح الوطيئة.

(٤)
تسييس الفقه

لكن خلط المصطلحات وتلك القائمة الطويلة العريضة من التبديلات وجهاز الإعلام القوي ليس كافيًا لإعطاء التفسير الكافي لاستمرار بقائه حتى الآن، وأنه لا بد من إضافة أسباب أخرى تستكمل توضيح ما حدث بشكل أفضل، ومن المسلم به أن الاستيلاء على السلطة وحدها غير كاف لتثبيت الوضع المُقحَم، وأنه لا بد من الاستيلاء على بقية المؤسسات وإعادة تركيبها بما يتفق مع تكوينه الجديد ليضمن استمرار سلطته. ومن ثم فإن الاستيلاء على بقية المؤسسات أمر لا مفر منه.

إذا استقرينا الوقائع التاريخية نجد أن الانقلاب السياسي - بعد نجاحه - كان يفتقر إلى شيئين: **شرعية** تغطي عريه، و**علم** يستر جهل معظم ملوكه. فالأمويون وصلوا إلى الحكم عن طريق القوة، وليس عن طريق التداول السلمي للسلطة، والعباسيون وصلوا عبر ثورة كبرى، والفاطميون اقتطعوا نصف العالم الإسلامي بالقوة، والانقلابات الأخرى بويهية وسلجوقية وخوارزمية إلخ.، تمت عن طريق القوة. ومن ثم كان حكمهم جميعًا بحاجة إلى شرعية.

وكان معظم الملوك والسلاطين على جهل عظيم بالشريعة الإسلامية؛ فكانوا بنفس القدر من الحاجة إلى غطاء علمي يستر جهلهم، خاصةً بعد أن وجدوا أنفسهم على رأس نظام يحتلون فيه مرتبة خلفاء الله، وهي مرتبة تفرض تلقائيًا أن يكون الواحد منهم عالمًا بشريعة الله. ولأن معظمهم يجهلها فقد وجدوا أنفسهم مضطرين للبحث عما يغطي هذه السوءة العارية[1]، فاستعاروا مشائخ إسلام..

---

(١) كان بعض الملوك على مستوى عظيم من العلم (كعبد الملك بن مروان والمأمون) لكنهم لم يوظفوا اجتهادهم لصالح الحكم الشوري وثبتوا فرديتهم. كما كان منهم من وصف بالعدل، ولكنه عدل ضمن الكيان القائم نفسه وبنفس مقاييسه ومكاييله. أي أنه لطف حرارة المظالم أثناء عهده. وقد كانت الحاجة إلى الغطاء الشرعي أسبق في الظهور من الحاجة إلى الغطاء العلمي.

هذه الحاجة إلى التشريع الفقهي لتثبيت البديل المنحرف، وتلك الحاجة إلى العلم لستر الجهل المخيف دعا المسؤولين أن يختاروا حاشية من العلماء يتحلون بمواصفات معينة تتناغم كلية مع طبيعة القيادة الفردية ليشكلوا حولهم بريقًا دينيًا يغطي كسوفهم الديني. ومن ثم تم اختيارهم بتأن وإدراك. وبهذه الطريقة تم اصطياد نفر منهم - عرفوا بفقهاء السلطة - قبل نشوء المذاهب؛ فكان «الزهري»[1] و«الشعبي» و«الأوزاعي» هم قضاة السلطة الأموية. وبعد نشوء المذاهب الأربعة والفرق الكلامية كان «الماوردي» و«البغدادي» هم فقهاء سلطة العباسيين، وكان «ابن جماعة» قاضي المماليك. وهكذا وبسهولة فذة فرخ فقهاء السلطة وأدخلوا الحكام تحت حماية مذاهب أهل السنة فتسيس الفقه والمتفيقه له.

نتج عن ذلك التعاون صفقة غير معلنة ناغمت بين مصالح الحكم ومصالح الفقهاء الذين قدموا ما يملكونه من علم سخر لغرض الحكم، ووفر ملوك السلطة لفقهائهم ما يحتاجون إليه من خير عميم.

مهما يكن من شيء فهؤلاء الفقهاء المختارون بعناية سواء أكانوا مستقلين أو منتمين إلى مذهب من المذاهب هم الذين نسجوا، بمهارة، تلك الأردية التي احتاجها الملوك لإضفاء القداسة الدينية على الحكم والحاكم ليسهل تمرير الخطط السياسية على مجتمع لم يخلع جذريًا عنه ثيابه الفردية.

فيما بعد وعندما تعمقت أواصر الانحراف وتم لفقهاء السلطة الاستحواذ على الجماهير تم إقصاء علماء الأمة الحقيقيين إلى الزوايا البعيدة، وتمكن هؤلاء الفقهاء من إلصاق التهم - بما فيها التكفير - بعلماء وقادة المعارضة حتى يحولوا دون تأثيرهم على الناس. وقد حكم فقيه السلطة «عبد اللطيف البغدادي» على القائلين بحرية الإرادة أنهم كفار؛ فقال عن «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عبيد» بأنهما دعيا الناس (**إلى قول القدرية على رأي معبد الجهني فقال يومئذ لواصل إنه مع كفره قدري، وجرى المثل بذلك في كل كافر**

---

(١) وقد روي عن الزهري أنه لما ضاق عبد الملك ذرعًا بمنع حجاج الشام من الوصول إلى مكة أثناء فترة عبد الله بن الزبير وما يؤثر ذلك المنع في مكانته أفتى بالحج إلى بيت المقدس.

قدري)[١] وحكم عليهما بالضلال (وانضم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد)[٢].

وكانت النتيجة أن تسيس الفقه ليدين الحكم.

*

وقد لا يستغرب هذا الصنيع من الأمويين وورثتهم العباسيين وغيرهم من حكام بني وعشيرة بني فهم بحاجة ملحة إلى أن يضيفوا إلى أعمالهم ألق الدين وجلالة الخلافة. ومن السهل أن نتفهم تلك النوازع، ونتفهم أيضًا الحالة النفسية لأناس ليسوا من نفس «المدرسة الراشدية» ولا من المقبولين في صفوف دولة الأمة ولا من المنسجمين نفسيًا مع مبادئها[٣] لكن لن نتفهم دخول فقهاء - من المفروض أنهم يحملون رسالة «المنهج» كورثة للأنبياء - هذه المعركة لصالح الحكام، في حين كان المتوقع منهم أن يدافعوا عنها ويكافحوا دونها بدلًا من تقديم المساعدات والتسهيلات للإجهاز عليها.

بعد هذا ليس مستغربًا أن يفضي التعاون الجسور بين الملوك وفقهائهم إلى ثلاث نتائج:

- تسييس الفقه من أجل تديين الحكم،
- خلق فرقة سياسية بين الناس،
- وخلق فرقة مذهبية بين العلماء.

ولن يستطيع أحد أن ينكر أن «النظرية السياسية» الموجودة في كتب «فقهاء السلطة» قد هدفت إلى إيجاد شرعية دينية لتبرير الأمر الواقع بقصد إقراره، وإعطاء الشرعية لمن لا يملكها من أجل الاحتفاظ بمصالحه الخاصة؛ فأدخلوا تبريراتهم قسرًا في صلب التشريعات حتى غدت جزءًا منها. وكانت النتيجة أن أصبح الانحراف شريعة تمارس، أي أنه تم بالفعل الحفاظ على الضر والإضرار

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٨٨.

(٢) نفسه ص ٨٩.

(٣) يبدو أنه لطول المكث في عاصمة قيصرية مثل «دمشق» من قبل الإسلام والتعود على أبهة الحكم والسلطان قد امتلأت بها نفوس الأمويين الطموحة. وفي هذا الصدد من الملاحظ أن فتوح الأمويين في الروم أقل بكثير من فتوحاتهم في فارس.

والأكثر ضررًا، مما يعني أن الفقهاء وجدوا أنفسهم في النهاية يلهثون باستمرار في خلق تبريرات جديدة توائم كل مرحلة جديدة تنشأ عقب كل انهيار. لقد تحولت السياسة الواقعية بالفعل إلى وقيعة. . . بالشريعة.

هنا نصل إلى حقيقة تتقبل مزيدًا من التوضيح والتوسيع إلا أنها لا تقبل شكًّا في وجودها. وهي أن معظم «التشريعات السياسية» قد جبلت لتوائم القيادة الفردية. أي أن إقرار الاغتصاب السياسي عن طريق مظهر شرعي قد تم إثراؤه بتلفيقات غدت تشريعات، بل شريعة، بل وقيعة. .

ولكن لا يعني هذا أن ليس هناك علماء قاوموا هذا الاتجاه، فقد كان منهم كثير في كل عصر وعهد نابذوا الحكم وقاوموه، لكن تأثيرهم ظل محدودًا بالنخبة، وفي أوساط مغلقة، بينما كان تأثير «فقهاء التسلط» هو الأكثر انتشارًا والأبلغ نفوذًا في أوساط العامة - أو ما يسمى اليوم بالجماهير - لاعتماده على إمكانية الدول بكل ما لديها من وسائل.ومن هنا لم تؤثر آراء المصلحين بنفس القدر الذي أثر فيه فقه «قضاة السلطة». وباستثناء الفكر الزيدي المحدود الأثر فقد لبث الفكر الإسلامي النقي محصورًا بين أروقة العلماء

كما لا يعني ذلك عدم وجود نظريات سياسية رائعة وشروطًا محكمة ومواصفات دقيقة لدى كثيرين من العلماء أو حتى من فقهاء السلطة، فقد وجدت جملة صالحة من الشروط والمواصفات التي وضعها هؤلاء العلماء لكنها ظلت حبيسة النخبة، لم تمس الواقع ولم تغيره، بل دفنت إبداعاتها تحت كثافة الحقوق المعطاة للحاكم. وسنرى - فيما بعد في فصل آت - أن أفكار «ابن حزم» الرائعة ما لبث أن خالفها وتقبل إجراءات الظلمة، وبرر مخالفة الشروط التي اشترطها وتغنى بها في مباهاة زائدة حتى بدا **الفقيه** فيه وكأنه يعاني من انفصام نفسي حاد يتجالد في داخله دكتور جيكل ومستر هايد، ويبدو **الفقه** وكأنه يصارع ذاته، ويقتل نفسه في حفلة هوس مبتهج.

على أن تلك النظريات لم تصب في خانة الأمة إلا طلًا يسيرًا بينما توجه السيل الجرار نحو الحقول المالكة. وبالمقارنة بما أعطي للإمام من حقوق فلم يعط للأمة سوى ما يعكسه الرشاش المتطاير، أو الفتات المتناثر، أو ما تمثله حاشية في نهاية كتاب.

إذن حول إقرار تلك التغييرات الكاملة تركز تفكير فقهاء السلطة. ومع مرور الزمن تعتقت تلك التشريعات واختمرت في دنان القصور فأدمن عليها الحاكم والمحكوم وتذوقاها وكأنها آيات وأحاديث..

من المؤكد، نتيجة لذلك، أن معظم ما تلقفناه من تلك الأبحاث ليست تشريعات قرآنية أو نبوية، وأصحابها قبل غيرهم يدركون ذلك، ولكنهم يسايرون رغبات الحاكمين من أجل منافعهم. وما هذا الاختلاف الكبير بين فقهاء السلطة حول صلاحيات الإمام وشرعية التغلب والرضوخ للظلم وغيرها من التشريعات التي تناقض الفكر الإسلامي الأصيل إلا نتاج فكر تأثر بمصالحه وعصبيته، وميوله، وأهوائه، ومحيطه، ومذهبه.

متى أدركنا ذلك أدركنا أننا لا نتعامل مع «قرآن» و«سنة» وإنما مع أفكار رجال أصابوا وأخطأوا. ومن هنا اختلفت قوانينهم بقدر اختلاف أهوائهم ورغبات حكامهم. ومن ثم فلن يظل الباحث تحت رعب الخوف من الاتهام بأنه يجابه **الشريعة المطهرة** وهي التهمة التي يرفعها الحاكمون دائمًا في وجه كل مصلح أو مخالف لهم في الرأي يطالب بالإصلاح. ذلك أن الشريعة المطهرة قد أكلها فقهاء السلطة على مائدة معاوية الشهيرة.

إن معرفتنا بهذه الحقيقة أمر ضروري ليتم إطلاق **الفكر** من إسار **الفقه**، وإطلاق **السياسة** من قبضة **المذهبية**، ووضع الحقائق خارج جاذبية التضليل الكبير. كما أن سل الشريعة القرآنية من التطبيقات السيئة تنزيه لها عن السيئات الفقهية. وبذلك يقف الفكر الحر وحده المدافع عن الشريعة المطهرة. أما ما عداها فهي «تقنينات فقهاء» أحسن منهم من أحسن في وضع الشروط والمواصفات وفي الالتزام بالشورى، وأساء منهم من أساء في إطلاق يد الحاكم بدون شروط.

في النهاية كانت «النظرية الإسلامية» - كما أمر بها(القرآن الكريم) وطبقتها «خلافة الأمة» - هي أول وأكبر الضحايا. لقد دفن «منهج دولة الأمة الراشدة» وسط رثاء بهيج..!!

(٥)
أهل السنة

• التسمية الخادعة

. . . ولن يكون تغيير المصطلحات. . ولا الاستنجاد بفقهاء السلطة. . ولا تسييس الفقه. . كافيًا للبقاء والاستمرار ما لم يكن هناك شيء آخر يدعمه. وفي هذا الصدد علينا أن نتلمسه في اسم ديني جليل - لمذهب وهمي - شكل غطاءً واسعًا لكل تلك التحركات. كان مذهب «أهل السنة والجماعة السياسي» من أذكى الحيل الماكرة التي توفق إليها الحكام. فهم بتبنيهم هذا دافعوا عن الحكم به كما لم يدافعوا بشيء آخر. لقد رفض أئمة المذاهب الأربعة الدفاع عنهم، بل وقفوا ضدهم، فكان هذا المذهب المسمى بمذهب أهل السنة، والبعيد عن أهل السنة الحقيقية هو الصيغة الانتقامية من أئمة المذاهب الأربعة لرفضهم موالاة الحكم فانتقموا منهم بإيجاد مذهب أدخلوهم قسرًا فيه ونطقوا بلسانهم ما لم يقولوه. هذا المذهب هو ما سنبحثه الآن.

كان ٤١هـ/ ٦٦١م هو العام الذي سقطت فيه الخلافة الراشدة. أي عام الانحراف الكبير. ولكن فقهاء السلطة جعلوا منه في ظل شبهة واهية **عام الجماعة**.

كانت هذه التسمية هي الخطوة الأولى التي وضعها الفقه التاريخي المسيس لتثبيت الحكم كما سيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن النشأة.

ثم كانت الخطوة الثانية نشوء «مذهب الجبر» أول مذهب اتخذ من الدين وسيلة لدعم الأمويين؛ فمبادئه تمثل جبرية تاريخية تسلب الأمة روح مقاومة الظلم، وتخدرها في ظل مناخ أصيب بالإحباط نتيجة سيطرة «قريش الطليقة» على مقاليد الأمور، والتي كان من المستحيل لفترة قريبة أن يتصوروا إمكانية تبّوئها هذا المنصب الجليل، . ثم إن ربط المعاملات بين الظالم والمظلوم بعلاقة جبرية مفروضة من الله كان تكريسًا لسلب الفكر حقوقه، والأمة إرادتها.

وجد الأمويون إذن لهم نصيرًا في هذا المذهب، ووجد العباسيون نصيرهم في «الراوندية» لكنهم جميعًا لم يتمكنوا من جذب تأييد أئمة المذاهب الأربعة. وهم وإن ظفروا بتأييد بعض الفقهاء فإن بقية المدارس الفكرية كلها وقفت منهم موقف المعارض أو المحايد. لكن العباسيين في القرن الثالث حظوا بتأييد مذهب الأشاعرة الذي أطلق على نفسه «مذهب أهل السنة والجماعة».

حقيقةَ أن الأئمة الأربعة لا يمثلون هذا المذهب، وإقرار هذا المذهب يصدم حسن المألوف صدمة قوية. ذلك لأن الكثيرين يعتقدون أن مؤسسي «مذهب أهل السنة» هم الأئمة الأربعة، وهذا غير صحيح. ومعنى ذلك أن هناك سنة أخرى.. وهذا صحيح، ولكنها سنة سياسية تماهت في اسم جليل، وعملت باسمها وهي لا تمت إليه بصلة. وقد تمكنت من إخفاء نفسها وستر ملامحها إلى درجة لم يكشف النقاب عنها - حسب قراءتي - حتى الآن.

بشيء من التأني يمكن كشف كل الأقنعة المموَّهة. وبداية لا بد من التسليم بإمكانية صعوبة تغيير المألوف والمتعارف عليه. إذ ليس من السهل أن يرفض المرء ما قد تراكم في ذهنه بيسر، واعتقده بيقين، وآمن به بقناعة، ثم يتقبل البديل الجديد بكل بساطة وسهولة. إنه بحاجة إلى وقت كاف ينفض عنه أحماله قبل أن يستوعب الحقائق الجديدة. إن قضية ما يسميه القرآن بمعضلة **(إنا وجدنا آباءنا عليها عاكفون)** هي ما سنواجهه في هذه القضية أيضا.

إذن «فعام الجماعة» و«أفكار الجبر» و«أفكار الراوندية» هي البوابة التي دخل منها الأمويون والعباسيون وغيرهم إلى الدين باسم أهل السنة. وقد قاوم ذلك التدخل علماء المعتزلة عبر «علم الكلام» وكان - بحق - صراع حاد بين الفكر الحر وبين الفقه التابع خرج منه الفقه التابع منتصرا.

بتنصيب الحكام أنفسهم حماة للسنة - أو بتعبير أدق: السنية - أظهروا المذاهب الأربعة كما لو أنها تدور في فلكهم. ومع أن هذا تمثيل زور إلا أن المذهب السني في النهاية قد توحد في شخص الحاكم أردنا أو لم نرد. الأمر الذي يؤكد أن «مذهب أهل السنة» قد أصبح جرابًا واسعًا يحتوي مذاهب لا تمثله، ومعان جليلة لا تجسدها. ومثله حصل مع الشيعة حيث شمل مذاهب لا يقرّها التشيع النقي، أي بمعنى الحب للإمام «علي».

إن استكشاف هذه الحقيقة أمر ضروري للغاية لا من أجل الدفاع عن السنة الحقيقية فقط، ولكن من أجل الحفاظ على أفكار ومعتقدات أئمة المذاهب الأربعة المناهضة للظلمة، والداعية إلى الحق، ومن أجل فرز أصواتهم الحقيقية من بين الأصوات المختلطة والمنسوبة إليهم. وبنفس اليقين عندي أن أسماءهم قد أقسرت على استخدامها في ظل تسمية لها جلال من أجل امتصاص مرارة الواقع الشرس، ودعمًا غير مباشر لما قد استفاد الحكام من المجبرة وأفكار الراوندية.

تم إذن اغتصاب اسم أئمة المذاهب وإدخالهم في الجراب والنطق باسمهم مستغلين موقف الأئمة الأربعة من صحة بيعة الخلفاء الراشدين جميعًا، وهو القول الذي يفصل بينهم وبين الجعفرية وما تناسل منها. فهؤلاء الأئمة يقولون بذلك ويدافعون عن خلافتهم في مقابل ما تراه «الجعفرية» من بطلان خلافة الثلاثة، والأمويون يقولون بصحة بيعة الخلفاء الثلاثة ويبطلون بيعة الرابع، والعباسيون بصحة بيعة الأربعة. هذا اللقاء - وقد أصبحت السياسة كل شيء - أوهم بوجود علاقة بين المذاهب الأربعة والحكام الأمر الذي ساعد على تماهي الفواصل بينهما. وزاد من حدة التماهي أن بعض فقهاء المذاهب الأربعة المتأخرين في النهاية قد وقفوا مع الحكام، وأخذوا مقاعدهم في كرسي أدنى من سرير الملك، بعمائمهم البيضاء الواسعة وجلابيبهم المنتفخة يفتون كل على مذهبه بمباركة القاعد على العرش.

هذه الحركة أدت إلى خلق وهم واسع بوجود لقاء منذ البداية بين الحكام وأئمة المذاهب الأربعة المؤسسين، وأصبحت فكرة التوحد ثابتة لا يمكن اقتلاعها بسهولة. وهكذا استباح الحكم حرم المذاهب فأقسر نفسه عليها متخذًا من موقفه هذا صفة حاميها.. وحراميها..

• المدلول اللغوي

لأن اسم «أهل السنة» يوحي بمعنى جليل فقد أوقع نفسه ضمن قائمة المؤثرات الدينية الداعمة للحكم، وأعطى - من ثم - تأثيرًا ملموسًا في اتجاه الدولة الفردية لا تخطئه العين. ومن سوء الحظ أن هذه التسمية قد استقبلت عند العامة وفريق لا يستهان به من الفقهاء بقبول حسن إلى حد أصبح عدم

التسليم بها جريرة من الجرائر، مع أنها في حقيقة الأمر لا تعبر - بما احتوت عليه - عن مدلولها اللغوي، ولا تعني أهل الحديث، ولا تختص بالأئمة الأربعة، كما أن تاريخ التسمية لا يواكب هذا الزعم لأنه كان في وقت متأخر، وفي ظل ظرف بلغ فيه التوتر المذهبي ذروته. فالسنة، من حيث المدلول اللغوي في القرآن والحديث، لا تعني ما قصدوه ولا ما أوحوا به، ولكنها تعني شيئًا آخر. وإن تحويله إلى معنى آخر يكشف عما وراءه من كيد سياسي.

يستعمل القرآن الكريم كلمة السنة بمعنى الطريقة ﴿وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ و﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ و﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ﴾. وتأتي بمعنى القوانين الإلٓهية الكبرى ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ و﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾. وتأتي بمعنى الطريقة الحسنة والسيئة معًا (**من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها . . . ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها . .**)[1]. وكان الصحابة يتداولونها بمعنى الطريقة وقد اشترط «ابن عوف» على «علي بن أبي طالب» أن يسير على (**كتاب الله وسنة رسوله وسنة الشيخين من بعده**)، كما قدمنا.

وبهذا كله يبطل الادعاء بأن كلمة السنة تعني سُنّة الرسول فقط. ولكي تأخذ معنى الحديث فهي بحاجة إلى كلمة رادفة لتستكمل مدلولها. كما كانت الإمامة بحاجة - من أجل أن تصير معنى سياسيًا - إلى كلمة رادفة لتستوفي مصطلحها؛ فأضافوا كلمة العظمى على الإمامة للتدليل على صفتها السياسية، وهنا لا بد من إضافة كلمة النبوية إلى كلمة السنة لتتوثق العلاقة بينهما ويعرف الناس أن المقصود بها السنة النبوية.

فهي لغويًا بمعنى الطريقة لا بمعنى الحديث. واختصاصها بالأحاديث ادعاء عريض. فكل المذاهب الإسلامية تأخذ من رسول الله. ولكن لا شك أن من ابتدع تلك التسمية كان ذا حظ عظيم من المكر والدهاء، لأن اختيار اسم السنة فيه من الإيحاء بالتزام الخط النبوي ما يشغف قلوب الجماهير. وفي ظل هذه «**التسمية - التعمية**» فتكت إجراءات الحكم بالثوابت السياسية بسهولة.

---

(١) أخرجه مسلم. رقم الحديث ٤٨٣٠. والنسائي رقم ٢٥٠٧. وأحمد رقم ١٨٣٦٧ و١٨٣٨١.

• أهل السنة، هل هم أهل الحديث؟

المدلول اللغوي لا يدل على التسمية إذن. فهل مذهب «أهل السنة» مرادفًا لأهل الحديث، وهل لرجاله صلة برجال «الحديث» أي برواة السنة النبوية؟

لم يعترف أهل الحديث بإدخال أئمة المذاهب بينهم، ولم يقبلوا رواياتهم، ولم يرحبوا بهم بين صفوفهم. ولو كان بين «أهل السنة» و«أهل الحديث» نسب قوي لما جرح «المحدثون» «أبا حنيفة» وضعفوا «الشافعي». «فأبو حنيفة» - على حسب رواية «ابن عبد البر» - **(كان يرد كثيرًا من أخبار العدول [عندهم])**[١]. وكان «أبو حنيفة» يجيب عليهم فيقول: **(ردي على رجل يحدث عن رسول الله بخلاف القرآن ليس ردًا على النبي ولا تكذيبًا له، ولكنه رد على من يحدث عن رسول الله بالباطل والتهمة دخلت عليه وليس على نبي الله)**[٢].

وقال إن «البخاري» و«مسلم» لم يرويا عن: **(الإمام الشافعي لأنه كان بزعمهما ضعيفًا في الرواية وإن مذهبه في مراسيل الصحابة ليس حجة. ولم يرو البخاري عن الإمام أبي حنيفة إذ اعتبره من الضعفاء المتروكين)**[٣].

إذن كيف يمكن تصنيف أبو حنيفة في أهل السنة. أي أهل الحديث وهو لم يصح عنده - كما يروى عنه - سوى سبعة عشر حديث فقط. أو قل إنه لم يعتمده بالقدر الذي اعتمده غيره. ولهذا عرف مذهبه بمدرسة الرأي.

وكيف يمكن تصنيف الشافعي بين «أهل السنة» بمعنى أهل الحديث إذا

---

(١) تدوين السنة ص ٣٤٢، تأليف إبراهيم فوزي. الطبعة الأولى كانون الثاني - يناير ١٩٩٤. دار رياض الريس - لندن. على أنه لا بدّ من الإشارة إلى أنني أختلف مع الأستاذ فوزي في نقطتين جاءتا في كتابه القيم: الأولى تأييده لمنع الاجتهاد (صفحات ١١٥ وما بعدها). والثانية عن رأيه في طبيعة الحكم الإسلامي وأنه نظام فردي استبدادي مطلق (ص ٩٨). إن هذا القول الأخير يفصح عن الحاجة الملحة للفصل بين المتداخلات السياسية وتبرئة النظرية الأساسية من زيغ التطبيقات المنحرفة. وإذا كان الانحراف ينطبق بحق على حكم الأمويين والعباسيين والفاطميين وغيرهم لكنه لا ينطبق أصلًا على النظرية الإسلامية. وسوف تلمس ذلك من خلال هذا الكتاب الذي أرجو أن ينجح في التشجيع على استجلاب هذه القضايا إلى مائدة البحث من أجل تشخيص أفضل وتقويم أوفى حتى نخرج من السقم العقيم والمقيم.

(٢) نفسه ٢٤٣.

(٣) نفس المصدر ص ١٩٥.

كان «البخاري» و«مسلم» - إمامي الحديث - يعتبرانه من الضعفاء المتروكين، مع العلم أن مذهبه (أكثر المذاهب موافقة للسنة في مذاهبهم. أعني في الفروع. أو من أكثرهم)[١].

• أهل السنة والمذاهب الأربعة

وإذا كان بين أهل الحديث والإمامين العظيمين مثل هذه الفجوة مما يحول دون دمجهما في إطار واحد، فهل مذهب السنة السياسية - الذي يمثله بحق فقهاء السلطة - هو مذهب الأئمة الأربعة؟

في حالة الموازنة بين أفكار الأئمة الأربعة وبين أفكار فقهاء السلطة - السنة لا نجد تقاربًا بينهما لا من الناحية النظرية، ولا من الناحية التطبيقية العملية. هذا في حد ذاته يفضح الادعاء بأن المذاهب الأربعة تتفق مع ما يسمى بمذهب السنة السياسية. ثم إن هذه المذاهب الأربعة تحمل أسماءها الخاصة المستقلة مثل «الشافعية» و«المالكية» و«الحنفية» و«الحنبلية» كما أن «أهل الحديث» يحملون اسمهم الخاص بهم؛ فقسر الجميع في تسمية واحدة - الأمر على تلك الحال - شأن سياسي بحت.

أكثر من ذلك، فالمذاهب الأربعة نفسها ليست من لون واحد أو ذات فكر واحد لا فقهيًا ولا فكريًا، وإنما هي مختلفة فيما بينها اختلافًا كبيرًا. فالشافعية الفقهية، هي الوجه الآخر للأشعرية العقائدية، لكن الحنابلة يرفضون الأشعرية كما يرفضون الأحناف. وقد أخذ الخلاف بينهم نفس مساحة الخلاف مع الجعفرية الإمامية نفسها، بل بلغ بهم الأمر إلى حد تكفير بعضهم بعضا[٢]. وقد

---

(١) العلم الشامخ في الرد على الآباء والمشايخ ص ١٠٨ . تأليف الإمام صالح بن مهدي المقبلي. تحقيق القاضي عبد الرحمن الإرياني.

(٢) وكان العلامة العمراني صاحب البيان وتلميذه البريهي شافعيان في الفروع، حنبليّان في الأصول يكفران الأشاعرة (تاريخ المذاهب الدينية ص ٧٥) بل إن العمراني كفر ولده طاهرًا لأنه أشعري، وكان طاهر يكفر أباه لأنه حنبلي (نفسه ٧٧). وكان الوزير عميد الملك يأمر بسب الأشعرية. وعندما استوزر نظام الملك أبطل ما كان عليه الوزير السابق وانتصر للشافعية وأكرم إمام الحرمين، وأبا القاسم القشيري (تاريخ الخلفاء ٤٢٠) وقال البغدادي بعدم جواز التوارث بين المعتزلة والأشاعرة. وقال المحاسبي لأبيه: طلق أمي فإنها على دين آخر (علم الكلام ٢: ١١٥ - ١١٦) أصل وحاشية.

رأينا أهل الحديث يحتاطون من قبول رواية بعض أئمة المذاهب الأربعة. وباستثناء الرؤية السياسية لخلافة الراشدين؛ فالخلافات الفقهية والفكرية بين أتباع «المذاهب الأربعة» لا تجيز إقحامها في إهاب واحد من الناحية العلمية والتاريخية. ذلك لأنه باستثناء الاتفاق حول إمامة الخلفاء الراشدين فكل مذهب له خصائصه وأفكاره واجتهاداته.

على أن الاتفاق على صحة بيعة الخلفاء الراشدين ليس مقصورًا على الأئمة الأربعة؛ فالشيعة الزيدية والخوارج والمعتزلة تقول بذلك القول. وإذن فإن معظم المذاهب والفرق الإسلامية تلتقي في هذه النقطة. وإذن فهذا التباين في التفكير يفرض عدم دقة التسمية ويوجب في الوقت نفسه الإقرار بوجود مذهب آخر يحمل نفس الاسم.

ولتأكيد ما ذهبنا إليه من انتفاء **الوحدة الفكرية** داخل المذاهب الأربعة نستمد رأي عالم يعتبر من أنصار «أهل السنة» والمدافعين عنهم هو العلامة الجليل والمؤرخ المنصف «يحيى بن الحسين» الذي يقول: (**أهل السنة ذات بينهم مختلفون. الكرامية لهم مذهب مستقل في الأصول يعملون بالظواهر من غير تأويل فلزمهم التجسيد. وبعض الحنابلة أيضًا كذلك وأحمد بن حنبل، يمرون أحاديث الصفات والآيات على ظاهرها من غير تأويل مع اعتقاد أن الله ليس كمثله شيء وهو مذهب كثير من السلف. والحنفية والأشعرية حصل بينهم الخلاف في الأصول وتوسطوا ما بين المعتزلة وبين الأشعرية، وردت الحنفية على الأشاعرة وألزموهم الموافقة للجبرية، كما ألزمهم المعتزلة والأشعرية ما سلموا لهم ذلك لإثباتهم الاختيار للعبد والكسب. وضيق الحنفية في مصنفات الرد على الأشعرية مثل كتاب الصابوني وشرح المرقاة على الجواهر. ورد على المرقاة من الأشاعرة محمد بن سعيد بكتاب. والمعتزلة أيضًا اختلفوا ذات بينهم. وكذلك الزيدية: سلف الزيدية يوافقون السلف وأهل السنة، والمتأخرون وهم الهادوية يوافقون المعتزلة**)[١].

ويقول ابن أبي الرجال: إن «نجم الدين البغدادي» (ت ٧١٠) - وهو غير

---

(١) يحيى بن الحسين: مذكرات صنعاء، تحقيق العلامة عبد الله الحبشي. تحت الطبع. وانظر الطبقات ١: ١٠٩.

البغدادي مؤلف الفرق بين الفِرق - قال في شرح الأربعين النووية تعقيبًا على ما قامت به المذاهب من إسناد أحاديث تشيد بأئمتها: **«الأئمة من قريش» و«تعلموا من قريش ولا تعلموها» و«عالم قريش يملأ الأرض علما». قالوا: ولم يظهر من قريش بهذه الصفة إلا الشافعي. والحنفية رووا: «يكون في أمتي رجل يقال له النعمان، هو سراج أمتي، ويكون فيهم رجل يقال له محمد بن إدريس، هو أضر على أمتي من إبليس». والحنابلة رووا: «يكون في أمتي رجل يقال له أحمد بن حنبل، يصبر على سنتي صبر الأنبياء. أو كما قال. ذهب عني لفظه)**[1].

ثم قال ابن أبي الرجال: **(انتهى ما أردت نقله من كلام نجم الدين البغدادي.. ومثل ما ذكره بل أضعافه قد ذكره الجويني ولولا خوف الإطالة لذكرت بعض ما قاله، وأما الاستقصاء فهو يخرج بنا عما أردناه، فإنه صنَّف كتابًا على أبواب الفقه في إظهار عوار مذهب الإمام أبي حنيفة، وقد أجاب عليه بمثل ذلك من الحنفية الشيخ الكردي. ولقد تكلم الجويني بمثالب الإمامين مالك وأبي حنيفة، لا يجوز تقليدهم معها، والله يصونهم عنها)**[2].

وفي حومة الصراع بين المذاهب استنجد الجويني بحديث الأئمة من قريش لترجيح تقليد الشافعي، **(وقال الجويني في البرهان: يترجح تقليد الشافعي بحديث الأئمة من قريش لأنه ليس فيهم إمام متبوع سواه)**[3]. وبهذا يفهم أن التقليد وليس الاجتهاد يرجح بأحاديث.

وقد رمى الأشعريون الإمام الغزالي نفسه بالكفر وبالزندقة، لأنه لم يكن تابعًا للأشعري، ولا لأبي منصور الماتريدي، وقد رد عليهم برسالة «فيصل التفرقة، بين الإسلام والزندقة»[4].

ماذا بقي إذن مما يسمى بأهل السنة بعد أن كفروا بعضهم بعضًا؟

---

(١) مطلع البدور ١: ٧.

(٢) نفسه ١: ٧. وقال عن نجم الدين البغدادي: **(رجل جليل ترجم له الأسيوطي، وعدله من التصانيف: الأصول، وشرح الأربعين، وشرح البربري في مذهب الشافعي، وغير ذلك. مات في رجب سنة عشر وسبعمائة (٧١٠)**.

(٣) المقبلي: العلم الشامخ ص ٣٩٤.

(٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٠٥. تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣.

واضح أنه من الصعوبة بمكان أن تجد وحدة فكرية أو حتى فقهية بين المذاهب الأربعة نفسها، أو قواعد مشتركة، أو وئام وسلام بينها؛ فالحرب الكلامية قائمة، والحرب الميدانية مشتعلة، والعداء ثائر، الأمر الذي يتعذر معه القول بوحدة سنية. وإذا كان للمعتزلة خمس قواعد تجمعهم مثلًا فلا نجد ما يجمع «أهل السنة» باستثناء القول بأحقية الخلفاء الثلاثة في الخلافة.

وواضح أيضًا أن إقحام أئمة المذاهب الأربعة ضمن «أهل السنة» قد قصد به وسط شمولية مفرطة ومتناقضة أمران: الأول تبرير ما حصل من انحراف. والثاني إشعار العامة بأن هؤلاء الأئمة الأربعة يقفون مع الحكم. مع العلم أن هذا الادعاء لا ينسجم قط مع آراء ومواقف الأئمة الأربعة أنفسهم، لكن السلطة وفقهاءها تتجاهل ذلك وتصر على أنهما شيء واحد، وهو تجديف عابث. فمثلًا قال الأئمة الأربعة بوجوب الشورى في انتخاب الخليفة، فجاء أهل السنة السياسية فنسفوا الشورى نسفًا وجعلوها قاعًا صفصفًا بإقرارهم ولاية العهد. وعندما أعان «أبو حنيفة» و«مالك» و«الشافعي» ثورات الزيدية جاء هؤلاء فحرموا الثورات وأوجبوا الخنوع. ومع هذا الفرق الواضح ظلوا يرسلون أقوالهم وكأن عليها قبسًا من فكر أولئك الأئمة الأمجاد؛ ليبدو الأمر وكأن نسف الشورى قد تمَّ بمعاول الأئمة الأربعة «مالك» و«أبو حنيفة» و«الشافعي» و«ابن حنبل». وهم قد استفادوا لتمرير هذه الخدعة الكبرى من حياد الإمام «مالك» وسلبية الإمام «أحمد بن حنبل» في وجوب طاعة المتغلب برًّا كان أو فاجرًا، فاتخذوا منها عصا يهزون بها على الناس ولهم فيها مآرب أخرى. وإلا فهم يعلمون أن الإمام الكبير «ابن حنبل»، **وإن لم يجز الخروج على الظالم لكنه في الوقت نفسه حرم تأييده على مظالمه، والاقتراب منه.** فعملوا بالأولى وأهملوا الثانية[1]. ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن حياد مالك وسلبية أحمد

(١) كان الإمام أحمد بطبيعته مسالمًا. وقد طبق ذلك على نفسه فصبر على ما أوذي، ولم يدع إلى الخروج على من ظلمه. وهذا يعكس رأيه في عدم الخروج على الظلمة. لكن أتباعه لم يكونوا على مثاله فكانوا أشداء على أعدائهم من الصوفية وغيرها. وقد سعى غلام الخليل وكان حنبليًا عند الموفق العباسي فاتهم الصوفية بالزندقة فأمر الموفق بحبسهم وقتل منهم كثيرين وتشرد كثيرون. وكان الحلاج أحد ضحاياهم عام ٣٠٩ هـ. كما قتل صلاح الدين السهروردي بتهمة التصوف (الإسلام بين الأمس والغد ص ٤٩ – ٥٠) فالحنابلة المتأخرون لم يتبعوا في ذلك سيرة إمامهم التقي. ويبدو أن المبالغة=

- ولكل فارس كبوة - كان له تأثير سيىء على المجرى العام، وعلى دعوى انتماء المذاهب الأربعة إلى «أهل السنية والجماعة»، وعلى خلط المذاهب الأربعة بـ«أهل السنة السياسية» وهكذا حدثت التعمية الضخمة.

أكثر من ذلك فأئمة المذاهب الأربعة قد وقفوا من الحكام بين موقفين: موقف الرفض التام، وموقف عدم الرضى بحكمهم. وقد مثل الأول الإمام الأعظم «أبو حنيفة» والإمام الكبير «سفيان بن سعيد الثوري» والإمام الأوّاب الشافعي. أما الإمام الأعظم فقد وقف مع الإمام «زيد» عندما خرج على «الدولة الأموية» بماله ورأيه ودعوة الناس إلى نصرته[١]، ووصف خروجه بخروج «رسول الله» في «بدر»[٢]، وخرج «الحديث» و«الفقهاء» - غير الموالين للحكم - و«المعتزلة» و«الشيعة» و«المرجئة» تحت راية «زيد بن علي»[٣]. ولم يجتمع بعدها العلماء جميعًا على اختلاف مذاهبهم في ثورة قط. وذكر الحافظ السيوطي أن المنصور العباسي ضرب «أبا حنيفة» لرفضه القضاء معه، ثم سجنه فمات بعد أيام وقيل إنه قتله بالسم لكونه أفتى بالخروج عليه[٤]. ويذكر د. صبحي أن المنصور جلد «أبا حنيفة» أمام المسلمين وسجنه[٥].

وأما الإمام الثوري عالم الحديث فقد جافى السلطان فلم يتولَّ له عملًا ولم يقبل له عطاء. وكان يجاهر بالحق في مناطق الباطل؛ فيشيد بعلي في الشام ويذكر مناقبه عند النواصب، ويثني على عثمان بالعراق ويمدح أبا بكر وعمر في الكوفة[٦]. وقد حبسه المنصور لخروجه مع النفس الزكية[٧] **(وقد كان غليظ القول مع الخلفاء لا يخشى في الله لومة لائم. التقى بأبي جعفر المنصور في**

=في التشدد الفقهي كإراقة الخمور ومحاربة المنكرات والتعدي على خصومهم من أهل المذاهب بالقوة (في علم الكلام ٢: ٣٧) كان ستارًا يخفي مساندتهم للجرائم السياسية.

(١) الحدائق الوردية ١: ١٤٤.

(٢) أبو زهرة: الإمام زيد ص: ٧١. وانظر موقف أبو حنيفة من الإمام زيد في عبد الفتاح شايف: الإمام الهادي واليًا وفقيهًا ومجتهدًا ص ٢٥، ط أولى ١٤١٠/ ١٩٨٩، وقد اعتمد على مناقب أبي حنيفة ١: ٥٥ برواية ابن البزازي.

(٣) الإمام زيد ص ٧١. وقد نقل شايف عنه: الإمام الهادي ص ٢٧.

(٤) السيوطي: تاريخ الخلفاء ٢٥٩.

(٥) في علم الكلام ٢: ٩.

(٦) أبو زهرة: ابن حنبل ص ١٠٠.

(٧) تاريخ الخلفاء ص ٢٦٢ وكان ذلك عام ١٥٨ هـ.

المسجد الحرام فأخذ أبو جعفر بتلبابه وواجه الكعبة وقال له: برب هذه البنية أي رجل رأيتني؟ فقال برب هذه البنية بئس الرجل رأيتك)[١]. وكذلك كان موقفه مع المهدي فقد لقيه في الحج فقال للمهدي: «حج عمر بن الخطاب فأنفق في حجته ستة عشر دينارًا وأنت حججت فأنفقت في حجتك بيوت المال» وغضب عليه المهدي كما غضب عليه المنصور، ففر هاربًا حتى مات غريبًا عام ١٦١ هـ[٢].

وذكر الحافظ «السيوطي» أن المنصور آذى كثيرًا من العلماء الذين خرجوا مع النفس الزكية وأخيه «ابراهيم» منهم «أبو حنيفة» و«عبد الحميد بن جعفر» و«محمد بن عجلان الصدئي»[٣]، و«عباد بن كثير» وخاف الناس أن يقتلهما فقتله الموت قبل ذلك[٤]. كما ضرب الحافظ البر التقي «عبد الرحمن بن أبي الموالي» ستمائة سوط وحبسه ليدله على مكان النفس الزكية أيام استتاره فلم يفعل[٥]. وكاد الإمام «الشافعي» يقتل بأمر من «هارون الرشيد» لمبايعته الإمام الزيدي «يحيى بن عبد الله»[٦]لولا أن تدخل العلامة «محمد بن الحسن الشيباني» تلميذ «أبو حنيفة» فأنقذه[٧].

ومثل الموقف الثاني الإمام «مالك» و«الإمام «أحمد بن حنبل» أي موقف عدم الرضى وعدم التعاون مع وضد. ومن الثابت تاريخيًا أن هذين الإمامين رغم عدم تحبيذهما للخروج على الظلمة كانوا ضد الملوك الظلمة؛ فمالك رغم حياده المعروف وقف مع النفس الزكية موقفًا أقرب إلى التأييد عندما كان يفتي «ليس على مستكره طلاق» فكانت إيماءة في مثل تلك الظروف إلى نقض بيعة

---

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ص ١٠٠.

(٢) نفسه ص ١٠٠ - ١٠١.

(٣) تاريخ الخلفاء ص ٢٦١. ويقول يحيى بن الحسين: أن عجلان (**خرج مع محمد بن عبد الله [النفس الزكية] وهو شيخ كبير في محفة ليقتدي به**) (المستطاب صفحة ٥).

(٤) تاريخ الخلفاء ص ٢٦٢ وكان ذلك عام ١٥٨ هـ.

(٥) المستطاب ص ٥. ويقول عنه روى عنه البخاري والأربعة.

(٦) أبو زهرة: الإمام زيد ص ٤٩٢. الإمام الهادي ص ٣٠ حاشية، معتمدًا على الحدائق الوردية ١: ١٨١ - ١٩٥ وص ٣٣ - ٣٤ معتمدًا على فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي ٢: ١٦٥ والروض النضير ١: ١١٧.

(٧) ابراهيم الوزير: الإمام الشافعي.

«المنصور»[١]، كما واجه الإمام «أحمد بن حنبل» العذاب على يد «المعتصم العباسي»[٢].

إن مواقف أولئك الأئمة الأمجاد لا تتوافق مع مواقف ما يذهب إليه المنتمون إليهم من الأتباع المتأخرين بوجه عام. ومن ثم تعذر عليهم الاستشهاد بموقف إمام واحد من الأئمة الأربعة فانصرفوا من التخصيص إلى التعميم ونسبوا ما يريدونه إلى شيء عام اسمه أهل السنة بتعميم فضفاض. فالهروب من التخصيص إلى التعميم هو تهرب من استخدام الإسناد إلى صاحب الرأي. وهكذا يتضح أنه بفعل الإسناد إلى «أهل السنة» عمومًا كقولهم: هذا مذهب أهل السنة، أو يرى أهل السنة غمطت كثير من الحقائق. وهنا يتضح الهدف من الاستشهاد بـ «أهل السنة»، في المواقف السياسية بالذات كقولهم: وتعتقد السنة، ويرى أهل السنة إلخ. ومن المؤسف أن أكثر ما يكون ذلك دعمًا لظالم وتثبيتًا لمتغلب وإذعانًا لجَسُورٍ. وهذا هو الغرض المطلوب للتعمية المطلوبة، وإنها لاستمرار لجهاز معاوية الإعلامي.

وعلى ضوء هذه الوقائع لم يعد شك أن التسمية سياسية بحتة، وأن الهدف منها هو تحقيق مصالح الفردية والاستئثار، وأن اصطناع مذهب يكون له بريق ديني ويدّعي تمثيل الأكثرية يضفي على تصرفات القادة الفرديين صبغة دينية تظهر مناوئيهم بمظهر الأقلية الخارجين على سنة رسول الله لهو من أكثر الحيل دهاءً ومكرًا.. وفي ظل هذا الجبروت تمَّ حشر الأئمة الأربعة في هذه التسمية ضمن مذهب واحد لا يمثلهم قط ولكنه أصبح يؤخذ هكذا.

يكفي أن يسأل الناس أنفسهم هذا السؤال: كيف يمكن لسنة رسول الله أن تتحول إلى درع يحتمي بها الظلمة، بل أن يكونوا حماتها ليعرفوا من الجواب حقيقة الوقيعة؟ إن الواقع يناقض نفسه، فأغلب الملوك والسلاطين لا يكادون يفقهون فقهًا ولا فكرًا. فكيف يحمون ما لا يعرفون إن كانوا صادقين؟ هل هذا يوضح أن الصلة بين السياسيين و«أهل السنية السياسية» - أو الحاكمية السنية -

---

(١) الإمام الهادي ص ٣٤. وقد اعتمد على إدريس عماد الدين القرشي (ت ٨٧٢ هـ): عيون الأخبار وفنون الآثار، السبع الرابع ص ٣١٩. تحقيق الدكتور مصطفى غالب - دار الأندلس - بيروت.

(٢) انظر قصة محنته في ابن الأثير ٦ : ٤٢٣ وما بعدها.

ليس سوى صلة سياسية منفعية ذرائعية. إن ادعاء حماية «أهل السنة» كانت المدخل الرئيسي لاقتحام المذاهب الأربعة، وادعاء تمثيلها غصبًا وقسرًا بغية تدجينها، وتنطيقها لصالحه. وبهذه الطريقة ادعى الحكام الفرديون حقًا طبيعيًا في منصب حماة أهل السنة؟

مثل هذا الاغتصاب لم يوجد عند «الجعفرية» إلا فيما بعد، عندما فرض اسماعيل «الصفوي» نفسه حاميًا لها، لكن ما أدخله على المذهب من التطرف أصبح هو المذهب الذي التف حوله العلماء، وتكيفوا معه واندمجوا فيه، فلم يحصل الافتراق. ومن ثم لم توجد تلك الهوة بين قادته وأتباعه سواء قبل «اسماعيل الصفوي» أم بعده. وكان الإمبراطور الإيراني هو الحامي فعلًا وليس مغتصب الحماية. أو قل مغتصب الحماية برضا منهم. وظل علماء الجعفرية هم زعماء المذهب السياسيون والروحيون نيابة عن الإمام الغائب. وعندما أشرقت الثورة الإسلامية جمعت الزعامة والرقابة بيد واحدة. ومن ثم بقي التمثيل الديني قوي العرى، في حين أن ملوك السنية لم يكونوا رؤساء للمذاهب الأربعة ولا لأي مذهب منها بل فرض الحكام أنفسهم حماة للسيطرة عليه بدون رضا. وهذا في حد ذاته يؤكد التسلل السياسي إلى المذاهب الأربعة.

• النشأة التاريخية

فإذا تجاوزنا ذلك كله إلى البحث عن نشأة التسمية التاريخية فالقضية تزداد وضوحًا. فماذا سنجد هنا؟

الثابت حتى الآن أنه لا يعرف لهذا المذهب مؤسس معروف. وكل مؤسسي المذاهب معروفون إلا هذا المذهب الغامض فلا يعرف له مؤسس معترف به.

وفي هذه الحالة فلا بد من العودة إلى عام ٤١هـ/ ٦٦١م أي العام المغبون الذي سمي بـ «عام الجماعة»[1]. فهذا العام كان البداية التمهيدية لتلك التسمية،

---

(١) يقول الجاحظ: (**ما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذي تحولت فيه الأمة ملكًا كسرويًا والخلافة منصبًا قيصريًا**)، رسائل الجاحظ: الرسائل الكلامية ص ٢٤١، تحقيق د. علي ملحم. منشورات دار مكتبة الهلال - بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٧.

وهو قد ولد في أحضان قابلة رسمية وفي تاريخ تنازع المؤرخون عليه، فيذكر بعض المؤرخين «أن عبد الله القسري» كان على شرطة «عمرو بن سعيد الأشدق» عندما وثب على الحكم، فلما قتل «الأشدق» هرب «القسري» (**حتى سألت اليمانية عبد الملك فيه لما أمن الناس عام الجماعة فأمنه**)[١]. ومع ذلك فإن الفقهاء قد أدخلوا في الأذهان أن عام الجماعة هو العام الذي تنازل فيه «الحسن» عام ٤١هـ/٦٦١م، مع أن الأقرب هو العام الذي قضى فيه «عبد الملك» على الفرقة الداخلية في البيت المالك. ولكن يوفق بينهما أن توحيد العالم الإسلامي في توحيد الأسرة الحاكمة قد أصبح موضة يتغنى بها الفقهاء.

لكن مهما كان الخلاف على يوم مولده فقد استغله فقهاء السلطة ليوحي كما لو أن معاوية قد وحد الأمة بعد تمزيق. وتجاهل هؤلاء أنه هو نفسه الذي شق أمر الأمة وخرج بالسيف على الوحدة المصانة. والحق أنه لم يعد ثمة وحدة بين المسلمين منذ أن شق معاوية عصا الطاعة وفرق الجماعة. وما لبث الخوارج أن ثاروا عليه في نفس العام الذي تنازل فيه الحسن بن علي[٢].

وليس ذلك فحسب، بل إن الإصرار على تغطية ذلك الحدث المفجع بتسمية ذات صبغة دينية: عام الجماعة - مع أنه من الناحية التاريخية التطبيقية عام الفرقة كما أسماه الجاحظ - كان من ضمن الأسباب لاستيلاء الدولة على الدين وتسخيره لصالحه، وتحييد الإسلام.

ذلك أن الاستيلاء على السلطة نفسها كان بحاجة إلى مؤازرة دينية، تغطي على دم الصحابة المسفوح ومبادئهم المراقة فوق ربوع صفين، فكانت كلمة «السنة» و«الجماعة» وبقية التصرفات المرهم المؤقت والخادع للجرح الذي سببه «معاوية» بشق عصا المسلمين وخروجه على إمام الحق. ومن أجل وحدة المسلمين بالذات خضع الجميع لحكمه من أجل رأب الصدع. وهي أول حالة من نوعها واجهت المسلمين.

أما اسم أهل السنة فأول ما عثرنا عليه يرجع إلى عهد المأمون العباسي

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٣٩.
(٢) الطبري ٥: ١٦٥. ابن الأثير ٣: ٤٠٩ وما بعدها.

عام ٢١٨هـ/ ٨٣٣م، عند اشتداد الخلاف بين المعتزلة القائلين بخلق القرآن، وبين معارضيهم القائلين بأن القرآن قديم وأن الله لم يخلقه؛ إذ ورد في رسالته إلى نائبه على بغداد «إسحاق بن ابراهيم الخزاعي» يصف الذين لا يقولون بخلق القرآن: (**ثم انتسبوا إلى أهل السنة وأنهم أهل الحق والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر**)[١].

فالاسم إذن وجد لمقارعة المعتزلة العقلانيين لا للتفريق بين سنة وشيعة كما ترى. وعندما سحق المتوكل العباسي «المعتزلة» (**أظهر الميل إلى أهل السنة ونصر أهلها**)[٢]. والذي يهمنا هنا هو ظهور اسم السنة للمرة الثانية بأمر خليفة خليع ورقيع، ولثاني مرة أيضًا تقف «السنة - بمعنى الحديث» ضد «المعتزلة» أي «علم الكلام» قبل أن يرسو مصطلحًا مضادًا لـ «مذهب الشيعة» فيما بعد. وهنا تم إضافة كلمة السنة إلى الجماعة ليظهر الحكام أنفسهم وكأنهم حماة الوحدة والسنة معًا. وبحسب رأي «لوي غارديه» فإنه في أواخر القرن الثاني للهجرة أطلق: (**على هذه الأكثرية تسمية «أهل الجماعة والسنة»**[٣]. وكأنه يشير بذلك إلى ما أشار إليه «المأمون».

انتزع المتوكل من الحنابلة اسم أهل السنة بالرغم من أنه تظاهر بنصرتهم، وسيأتي الأشاعرة فيدَّعون أنهم هم أهل السنة فيرفض الحنابلة ذلك ويحتدم الصراع بينهما، ويتغلب الفقه السياسي الأشعري على بقية المذاهب. ومنذ القرن الثامن الهجري تتم له الغلبة كما سنوضحه في الجزء التالي.

يتضح - حتى الآن - أن هذا الاسم ولد في حضن الحنابلة لكن السلطة منذ المتوكل أصبحت القابلة الجديدة قبل أن تدّعي أمومته. وما حدث مع الخلافة، عندما تم الحفاظ على اسمها والإجهاز على روحها، حدث نفسه مع مذهب السنة، ومن هنا أصبحت التسمية تشمل أئمة المذاهب الأربعة وأهل الحديث. لقد وجد الحكم في هذه التسمية بغيته المطلوبة لما توحي به من معان

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦٨.

(٢) في علم الكلام ٢: ٣٥ حاشية، معتمدًا على باتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص ٤١، وتاريخ الخلفاء ص ١٣٨.

(٣) غارديه: الإسلام بين الأمس واليوم ص ٢٥. مصدر سابق.

عظيمة هي عند التطبيق على عكس معناها وموحياتها لتصبح كلمة السنة فخًا سياسيًا وقع فيه الكثيرون.

وقد أدى احتجاز المذاهب في أربعة إلى انغلاق الفقه بين أربعة جدران، ثم إلى ما هو أخطر من ذلك، إلى الاختلاف فيما بينها، حتى أصبح لكل مذهب صلاة خاصة يقيمونها لأنفسهم ولا يقبلون بين صفوفهم أي مصلي من بقية المذاهب الثلاثة. فأي مذهب سنة هذا الذي لا يجمعهم حتى على الصلاة؟..[1].

المهم عمَّق انتصار المتوكل للمذاهب الأربعة الشعور بالارتباط بينها وبين الحكم. وبهذه الخديعة ظن من جاء بعدهم أن المذاهب الأربعة هي «مذهب أهل السنة». وهذا غير صحيح؛ فأهل الحديث كما قدمنا - مذهب آخر يسمى «أصحاب السنن» والمذاهب الأربعة في الأصل كانت تسمى بأسماء أصحابها أو اسم طبيعة مذاهبها كأهل الرأي (أبو حنيفة) وأهل الحديث (مالك).

وهكذا يتضح أن حشر أئمة المذاهب في التسمية السياسية قد كان في زمن متأخر، وفي وقت كان فيه أتباعهم قد تأثروا بفكر السلطة السياسي. وأن الهدف منه كان تمرير أغراض سياسية.

وهنا ينبثق سؤال مهم هو: كيف تمكن هؤلاء الأتباع من ادعاء تلمذتهم السياسية على «الأئمة العظام» وهم يبثون آراء مناقضة لآراء مشايخهم؟.

باختصار شديد، لا بدَّ من التسليم بأن فقهاء التسلط كانوا محسوبين من الناحية الفقهية على هذا المذهب أو ذاك. وباتصالهم بالحكام والقضاء لهم والتأليف عن حقوقهم ووجوب طاعتهم حسبوا على المذهب كله، ومن هنا خيل للناس - وللناس مخيلة واسعة - أن أفكار القاضي فلان هي أفكار هذا المذهب وأن أفكار علاّن هي أفكار ذلك المذهب، وهكذا، ومن هنا حصل استغلال وجودهم في الدولة باعتبارهم «شوافع» أو «أحناف» أو «مالكية» أو

---

(١) قال الذهبي المتوفى عام ١٣٤٨/٧٤٨، أن الناس (صاروا على خمسة مذاهب خامسها مذهب الداودية. وللزيدية مذهب في الفروع بالحجاز واليمن لكنه معدود في أقوال البدع كالإمامية. انتهى كلامه) (الفلك الدوار ٤٦).

«حنابلة». ومن ثم غابت وسط هذا الطوفان الفقهي سمات الأئمة الأربعة المتميزة ليحل محلها سمات هلامية متداخلة هائمة سميت خطأ بفقه أهل السنة، أي الأئمة الأربعة أنفسهم. وساعد هذه الهلامية الهائمة أن كثيرًا من العلماء بالفعل كانوا ينتمون **فقهيًا** إلى إمام **وعقائديًا** إلى إمام آخر كما هو الحال مع «الباقلاني» الذي ينتسب إلى «المالكية» في العبادات وإلى «الأشعري» في العقائد مثلا.

• ادعوهم لآبائهم

ومن هنا تأتي أهمية تسمية الأفكار والآراء بأسماء أصحابها أو مذاهبهم كما دعونا إليه مرارًا. ومتى تم ذلك فإن التمذهب نفسه ينتهي، كما أن التسلط السياسي لن يجد ما يتكىء عليه. وبدون هذا التحديد سوف ترسم الهلامية الهائمة حدود الفهم. إن التعميم في القضايا الرئيسية ينشر غموضه في كل مجال. ولولا هذا التعميم لما أمكن وضع الخليفة «أبو بكر» العظيم والملك «معاوية بن أبي سفيان» في رتبة واحدة. وهذا الغموض هو نفسه أحد العوامل التي ساعدت على تذويب الفواصل بين نظام **الأمة** الراشدة **ودولة الفرد** العضوض. وهو نفسه الذي أمكن قسر الأئمة الأربعة ضمن هذا الإهاب الجديد. والغموض الذي أجاز سلك الخليفة والملك في نمط واحد هو نفسه الذي أجاز، تبعًا لذلك التداعي، أن يسلك فقهاء السلطة أنفسهم أتباعًا مخلصين لهذا المذهب أو ذلك الدمار الهائل في المال والنفس على نحو ما يرويه «ابن الأثير»[1]، وكما قال الإمام أبو زهرة: (**وقد كانت المعارك العنيفة تقوم بينهم [الحنابلة] وبين الأشاعرة لأنهم كانوا يظهرون حيث يكون للأشاعرة سلطان قوي لا ينازع؛ فيكون بين الفريقين الملاحاة الشديدة. وكل فريق يحسب أنه يدعو إلى مذهب السلف**)[2].

من جريرة هذه التسمية أنها تظلم آراء متطورة أخرى في الخلافة والخليفة

---

(١) أنظر الصراع بين الحنابلة والشوافع - ابن الأثير ٨: ٣٠٧. و١٠: ١٢٤، وبين الشافعية والحنفية من ناحية والكرامية من ناحية ثانية - ابن الأثير ١٠: ٢٥١ ويقول أنها كانت فتنة عظيمة.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٩٠.

وفي الشروط والمواصفات عند بعض الأشعريين الأكثر انفتاحًا مثل الإمام «الجويني» مع أنه فقهيًا متعصب[١]، وحتى الغزالي أثبت أن موضوع الإمامة من الفقهيات وكذلك الإمامان عضد الدين الإيجي وابن تيمية[٢]. وليس من أصول الدين. فالتعميم حتى داخل المذهب الواحد لا يوائم الحقائق.

ونفس القول عند المفكرين من علماء الكلام من أمثال «الأصم» و«ضرار ابن عمرو» الذي قال بأن الأعجمي أولى بها من العربي لأن إزالته أهون وأيسر متى احتيج إلى ذلك[٣] وأنه لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام[٤]. وهناك آراء قيمة عن الشروط والمواصفات ضاعت بين كثافة رأي المذاهب. ولو أتيح لها الانتساب إلى أبيها لشكلت تطورًا واسعًا لكنها حبست ضمن كآبة المذهبية.

مهما يكن، فقد استوفى اسم السنية السياسية شكله. ولم يأت القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي وهو العصر الذي تم فيه النصر للأشاعرة حتى كانت التسمية قد استكملت مقوماتها وباشرت أعمالها المذهبية؛ والأشعري نفسه في كتابه مقالات الإسلاميين أفرد لأهل الحديث وأهل السنة بحثًا ميزها عن الفرق كلها. وقال في آخرها: (**وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب**)[٥] والبغدادي عندما يتحدث عن أهل السنة والجماعة يقصد بهم مذهب الأشعري[٦]. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع غارديه إلى القول بأنه في هذا القرن (**تكونت «الهيكلية السنية»**)[٧] وفيه تم (**انبعاث «المذهب السني» بقوة**

---

(١) انظر المثال على تعصبه فيما سبق من هذا الكتاب.

(٢) انظر أفكار هؤلاء مختصرة في كتاب عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٧٨ - ٧٩.

(٣) الحور العين ص ٢٠٥. وانظر المسعودي: مروج الذهب ٣: ٣٤٣. معروف نايف: الخوارج ٢١٣، نقلًا عن كتاب مسائل الإمامة. ومقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ١٣٦.

(٤) مقالات الإسلاميين ٢: ١٣٣.

(٥) نفسه ١: ٣٢٥. على أن الدكتور عبد الرحمن بدوي يشك في أن هذه الجملة كتبها الأشعري نظرًا لأنه من أهل الكلام. ويفترض افتراضًا بأن أحد أتباعه أقحمها، لكنه يعترف بأن القضية بحاجة إلى بحث. (مذاهب الإسلاميين ص ٥٣١) والذي يهمنا هنا أن ما ورد في كتابه تحت عنوان هذه حكاية جملة أصحاب الحديث وأهل السنة هو بالفعل ما يراه الأشاعرة كعلماء كلام ويخالفون فيه ابن حنبل. ومن هنا فلم يقبلهم الحنابلة بين صفوفهم بل ناوؤوهم.

(٦) مذاهب الإسلاميين ص ٦٧٥.

(٧) غارديه: الإسلام بين الأمس والغد ص ٢٦ مصدر سابق.

حملته على التنكر للمذاهب والفرق الأخرى. وهكذا ترسخت عقيدة «رسمية»[١].

وإذن فإن مصطلح «مذهب أهل السنة السياسي» لا يعبر عن السنة النبوية لمخالفته لكلمة سنة وجذره اللغوي، ولمخالفته لأهل الحديث، ولمخالفته للمذاهب الأربعة. ولكنه صناعة عمل سياسي مجهول المؤسس. وقد بذلت جهدًا مضنيًا في البحث عنه فلم أجده، فلكل مذهب إمام، ولم يحدث أن شكلت المذاهب مجلسًا فدراليًا سمته بأهل السنة، وسجلت ما هو متفق بينها وما هو مختلف عليه. ولكنا وجدناه هكذا بين أيدي الناس عيّ في المذاهب انتسابًا.

نخلص من ذلك إلى معرفة الحقائق التالية:

- أولًا: أن الاسم نما علقة في رحم عام الجماعة، ثم مضغة على يد فقهاء السلطة ثم المجبرة، ثم استوى على يد المتوكل العباسي، ثم بين «الشيعة» و«السنة».
- ثانيًا: أن المراد بـ «أهل السنة» هم غير «أهل الحديث» وأن «أهل الحديث» قوم آخرون.
- ثالثًا: أن أئمة المذاهب الأربعة لا يقرون دولة التغلب ولا الظلمة كما رأينا.
- رابعًا: أن المذاهب الأربعة كانت تسمى بأسماء أئمتها أو مدارسها لا «اسم سنة».
- خامسًا: كان هناك «فقهاء السلطة» والوا «الأمويين» قبل نشوء المذاهب. ولما قامت تسلل أتباعهم عن طريق الفقه إليها.
- إن الجذر اللغوي لا يلبي واقع التسمية.
- وهكذا يتضح أن أهل السنة السياسية هم **(الحفدة الروحيون لأولئك الذين ارتضوا التحكيم في صفين والذين اعترفوا بحكم «معاوية» مهما كانت أخطاؤه ومهما كان ضعفه في حياته الخاصة)**[٢].

---

(١) الإسلام بين الأمس والغد: ص ٢٥.
(٢) نفسه ص ٢٥.

وهكذا لن يقف أمامنا دليل واحد ينقض ما ذهبنا إليه من أن تسمية - «أهل السنة والجماعة» و«الشيعة» - مصنوعة في المعامل السياسية. ومن السهولة بمكان أن نعرف الهدف من تلك التسمية الفضفاضة التي يتجاذبها أكثر من فريق إذا نحن أدركنا الفوائد التي يتبناها الحكم الفردي المقيت. إن تعريف «أهل السنة» بأنهم «المتمسكون بسنة رسول الله» في حد ذاته ينضح بهدفه فيجعل من الطغاة حماة لمذهب النبي. ونحن نعرف أن هذا التعريف قد استقبل عند الجمهور كحقيقة واقعة ومسلم بها. وهنا تكمن خطورته البالغة؛ فالجمهور وهو مقتنع بأنهم يمثلون «السنة النبوية» قد تلقى تبريرات المظالم باطمئنان عجيب لا يفسره إلا الاقتناع بأنه ترجيع مقدس لرأي النبوة. أوليس أنه آت من «خليفة الله» و«ظله»؟!. وفي ظل هذا المناخ جنى الحكم السياسي السني والشيعي عبر التاريخ ما يرغبان فيه من فوائد. استثمر «أهل السنية» اسم «النبي» واستثمر «الشيعية» اسم «الوصي» وبذلك أصبح لتشريعات الحكام عمقًا دينيًا.

هذا الواقع التاريخي بوثائقه يمنع ما ذهب إليه الأستاذ «أحمد عطية» من أن «أهل السنة» هم المتمسكون بسنة رسول الله[1]، وهذا خطأ واضح لأن سنة رسول الله لا تقبل في مصطلحها طاغية ولا ظالمًا. وأنه لا بد من سل أهل السنة الحقيقية عن السنية الحاكمة، علينا أن نسل الأصوات المختلطة من لغط محتدم.

• السنة السياسية والسلفية

بعد احتكار الأشاعرة لكلمة «أهل السنة» يبدو أن الحنابلة اختاروا لهم اسمًا آخر هو السلفيون. و(**هؤلاء السلفيون لا يؤمنون بالعقل لأنه يضل، ولكن يؤمنون بالنص، وبالأدلة التي يومىء إليها النص، لأنه وحي أوحي به إلى النبي صلى الله عليه وسلم**)[2].

وهو نفس الشعار الذي حمله أهل السنة لمواجهة المعتزلة، مع اختلاف بسيط هو أن شعار السلفية رفع لمقاومة الأشعرية. ويقول الإمام «أبو زهرة» أنهم

---

(١) القاموس الإسلامي ١: ٢٠٩. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة.
(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٩٢.

نحلوا أنفسهم هذه التسمية، بدون أن يقرهم عليها، وقال أنهم: (ظهروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية، وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أمورًا أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري أحياها محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، وما يزال الوهابيون ينادون بها ويتحمس بعض العلماء من المسلمين لها)[1].

ونلاحظ هنا أنه في القرن الرابع استكملت المذاهب والفرق تكويناتها، وكان ظهور السلفية في القرن الذي شهد صعود قوة الأشاعرة.

(١) المصدر السابق نفسه ص ١٩٠.

(٦)

تدجين أهل الحديث

. . . ولن تكون الوسائل المتقدمة كافية لتمكين الدولة الفردية، ما لم يتم الاستيلاء أو الهيمنة على «أهل الحديث».

قد تفزع هذه الحقيقة قلوب قوم مشفقين، لكن طلاب الحقائق عليهم أن يتجرعوا المنغصات في سبيل الوصول إلى اليقين. وليس مستنكرًا أن يعبث التسلط بهذا الموقع الهام، بل قد يكون مستغربًا ألا يقربوا منه. ذلك أن الحديث هو التشريع الثاني بعد القرآن الكريم، وعدم تدجين رجاله معناه إبقاء ثغرة مفتوحة تهب منها رياح لا يرغبون في استرواحها، ولذلك فإن الهيمنة عليه تتمة ضرورية لاستكمال العمل التغييري وتمكينه وتجذيره. وليست الأحاديث الموضوعة الحاثة على احتمال المظالم، والصبر عليها، وطاعة الظلمة والفسقة، إلا تأكيدًا صارخًا على تدخل السلطة - عبر بعض رجال الحديث - في الحديث.

قبل الدخول في التفاصيل لا بد من التصدي لواقع شديد الخطورة. وهو أن الاقتراب من بعض أهل «الحديث» بالنقد والتمحيص يعتبر الآن من المحرمات. ومن المؤكد أن نقدهم يعني الوقوع في المنطقة المحرمة، وهو ما لم يسمح به. والحق أنه إذا لم يكن للباحث الحق في تحليل الحديث وتقويم أهله - كما كان يفعل الأولون - فإن عائقًا كثيفًا سيحول دون الوصول إلى عمق التيار.

إن الحديث شيء وأهله شيء آخر. والدمج بينهما - كعضوية واحدة - حيلة واضحة لإدخال رجال الحديث ضمن تقديس الحديث نفسه. ومن ثم أصبح الاقتراب من نقد بعض «المحدثين» نقدًا للحديث نفسه.

يتضح ذلك جليًا عند الحديث عن الإمام «البخاري» الذي حظي بقداسة تتساوى من نواح كثيرة مع قداسة الإمام المعصوم عند «الصفوية» وأصبح نقده بالذات محرمًا عند الكثيرين. لأنه قد وصل إلى مكانة تقرب من مكانة نبي

مرسل أو ملاك كريم، مع أن النقد الموضوعي يظهره بشرًا له أغراضه وأهواءه. والشيء المؤكد أنه كان أمينًا في نقل ما سمع، لكنه - بنفس التأكيد - أغفل ما لا يتسق وأغراضه وأهوائه، وأن هذه الأغراض والأهواء كانت واضحة في انتقاء الأحاديث التي يرغب في إشهارها بالرغم من **مناقضتها** للعقل والنقل وتلك التي يرغب في إخفائها بالرغم من **موافقتها** للعقل والنقل إلى درجة أنه خالف الشروط التي قيد بها طريقته[١]. وما إغفاله لبعض الفضائل إلا مقياس دقيق لمدى الهوى الكامن. وإغفال الفضائل، في الواقع، تعتيم على الرؤية بحيث يتم التقليل من عظمة الشخص العظيم لصالح الخصم. فهي بشكل ما إخفاء شهادة. وإخفاء الشهادة إثم ديني وتاريخي.

وقد قال الإمام العظيم المقبلي (**أن البخاري روى لعتبة بن سعيد بن العاص عن أمية وهو جليس الحجاج بن يوسف.. ولمروان بن الحكم الذي رمى طلحة، وهو المتسبب في خروجه على علي وفعل كل طامة**)[٢].

ثم علق على بعض المحدثين: (**أنظر عمن رضي بقتل علي وعمن قتل طلحة وعمن قتل الحسين وتوثيقهم. وأما علماء الأمة وحفاظها كحماد بن سلمة الإمام، ومكحول العالم الزاهد فتجنبهم مثل البخاري ومسلم أيضًا. سبحان الله**)[٣].

باعتبار الإمام «علي» هو الذي تصدى لدولة الفردية وظل نموذج هذا التصدي حتى الآن فقد أصبح هو الهدف المباشر لكل السهام. وفي هذا الصدد ينبغي ألا ننسى حوالى ستين عامًا من الهجوم المركز عليه كرّم الله وجهه استغلت فيها المساجد والمنابر والعلماء وبعض من يسمون بالصحابة والوعاظ لتشويه سمعته[٤].

---

(١) أخذ عليه الدارقطني بعض أحاديث خالف فيها شروطه التي اشترطها على نفسه في قبول صحة الحديث.

(٢) المقبلي: العلم الشامخ ص ٣٧٣.

(٣) نفسه ص ٣٧٦.

(٤) تدوين السنة ص ٧٩. وكنت قد ذكرت في كتابي «محاولة في تصحيح المسار» أن الذي بدأ بالكذب في الأحاديث هم «الشيعة» معتمدًا على «ابن أبي الحديد» في شرح النهج، لكني قرأت في كتاب «تدوين السنة» أن الإمام المصلح «محمد عبده» دحض هذا القول وأنه قال: (**إن عموم البلوى بالأحاديث الكاذبة كان في دولة الأمويين**).

وقد قدمنا أن «معاوية» أمر عماله منذ أول حكمه بلعن الإمام «علي» في المنابر، وأمر وعاظ الشام أن يختموا الوعظ بشتمه لما في شتمه من قبل الوعاظ من أثر يشب عليه الصغير[1]. ولما جاء العباسيون لم ينتصفوا لبني عمهم العلويين بسبب قيام هؤلاء بالثورات عليهم، فكان من مصلحة العباسيين - باستثناء قلة منهم - أن يغمطوا من دور الإمام «علي» ويرفعوا من دور عمه العباس. ومن ثم أسهموا في تعتيم الفضائل. وقد ذكر العلامة الكبير «أحمد بن موسى الطبري» في كتابه «المنير» عن «ميمون السرادي» أنه قال: **(سألنا عبد الرزاق عن حديث الاستخلاف فقال أنه قد كتب إلي فيه من العراق وفي حديث الغدير أن لا أحدث بهما)**[2]. ولا يهمني شيء عن مدلول هذين الحديثين لكن الذي يهمني هو أن معظم بني العباس - إلا القلة القليلة منهم - كانوا يتتبعون كل ما من شأنه إنصاف الإمام «علي» فيغمطونه، وكل ما من شأنه إنقاصه فينشرونه. وهكذا تعاون الخصمان ضد الخصم المشترك.

ينعكس هذا الموقف إلى حد ما على موقف «البخاري» من الإمام «علي» وشيعته. وهو وإن كان موقفًا سلبيًا، لكن السلبية - في أحيان كثيرة - تؤدي إلى نفس النتيجة المعادية؛ فإخفاء فضيلة ناصعة مساهمة في تغطيتها. ولهذا يفجع المرء عندما يجد البخاري لم يرو في فضائل الإمام «علي» غير ثلاثة أحاديث اختتمها بحديث عن ابن سيرين قال: **(إنه يرى عامة ما يروى عن «علي» هو الكذب)**[3]. وقد عقب مؤلف «تدوين السنة» على هذا الموقف قائلًا: **(وقد كان مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده وأصحاب الكتب الأربعة أكثر حيادًا من البخاري في نقل الأحاديث التي كانت رائجة بين عموم الناس عن النبي (ﷺ) والتي قالها في علي بن أبي طالب وأهل بيته)**[4].

وذكر أن «البخاري» أكثر من الأحاديث عن «الحسن بن علي» دون أخيه «الحسين» وعلل ذلك بقوله: **(ولا يخفى ما في هذا المديح عن تأييد ودعم**

---

(١) راجع ص ٣٥٤ من هذا الكتاب.

(٢) الفلك الدوار ص ٩٧. مصدر سابق.

(٣) تدوين السنة ص ٨٣ - ٨٤.

(٤) نفس المصدر ص ٨٤ يعني ضعف الثلاثة الأحاديث التي ذكرها في فضائل الإمام علي عليه السلام.

لمعاوية في إضفاء الشرعية على خلافته بعد أن تنازل الحسن عنها وبايعه. أما الحسين فقد وقف موقفًا معاديًا لمعاوية وانتقد أخاه الحسن لهذا التنازل، ورفض مبايعة يزيد وأعلن الثورة ضده لما عرف عن يزيد من فسق وفجور. ولذلك لم يحظ الحسين بأي حديث في صحيح البخاري بالثناء عليه)[١].

في نفس الوقت روى «البخاري» في مناقب «معاوية» ستة أحاديث[٢] تحدثت عن فضائله وتقواه... ولعل هذه المناقب هي ما يستغله «فقهاء السلطة» لمجابهة «علماء الجعفرية» و«علماء الزيدية» و«علماء الإسماعيلية» في صراعهم السياسي. ويتهم مؤلف «تدوين السنة» الإمام «البخاري» صراحة بالميل عن الإمام «علي» فيقول في معرض حديثه عن اعتماد البخاري لرواية عمران بن حطان مع أنه يشتم الإمام: **(لقد اشترط الفقهاء في رواية الحديث عن رسول الله أن يكون الراوي خاليًا من الأهواء. وبالاستناد إلى ذلك لم يرو البخاري لأحد من الشيعة ولو كانوا من الصحابة بحجة أنهم أصحاب هوى. فهل كان الخوارج خالين من الأهواء وهل كان عمران بن حطان السدوسي صادقًا وخاليًا من الهوى وهو يصف عبد الرحمن بن ملجم بقوله عنه «تقيا»؟ وكيف يكون القاتل تقيًّا وقد جاء في القرآن الكريم** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾. **ولو أن هذا البيت من الشعر الذي يقوله عمران بن حطان السدوسي في مدح عبد الرحمن بن ملجم قيل في مدح أبي لؤلؤة قاتل عمر بن الخطاب فماذا يكون موقف البخاري من قاتله. ألا يدل على أن البخاري كان صاحب هوى بالرواية عمن ناصبوا عليًّا العداء... إن البخاري فيما رواه من أحاديث عمن ناصبوا عليًّا العداء يضع علامة استفهام على أهوائه السياسية)**[٣].

لذلك لا يستغرب أن يصبح «البخاري» و«أبو هريرة» أعظم المقدسين من رجال «الحديث» عند السلطة السياسية. ومن السهل استجلاء هذه الأسباب:

---

(١) تدوين السنة ص ٨٩. ولكن هل بايعه الحسن أم اكتفى بالتنازل. لأنه لو بايع لجاؤوا بنص البيعة لإثبات حق معاوية. قضية للبحث.

(٢) نفسه ص ٩٢ - ٩٣.

(٣) نفسه ص ١٩٨ - ١٩٩.

فأولًا لأن موقف «البخاري» من «أبي حنيفة» و«الشافعي» رضي الله عنهما موقفًا معاديًا، ونحن نعرف أن «أبا حنيفة» و«الشافعي» قد أيدا الثورات على ظلمة الأمويين والعباسيين.

وثانيًا نعرف أن البخاري كان من أوائل من صنف ضد الجهمية المعتزلة[١]، والمعتزلة أعداء السلطة بصفة عامة. وأنه تحامل عليهم حتى قال الإمام الجليل المقبلي: **(ليته صان تلك المكرمة التي فاز بها في الحديث)**[٢] كما عمدت السلطة إلى تضخيم دور «أبي هريرة» لأنه أول من جمع بين الصفين: يصلي مع «علي» ويتغدى مع «معاوية». ولا شك أن الهجوم أو التعتيم على فضائل خليفة هو خدمة مباشرة لصالح خصمه، وتبرير خفي لما قام به معاوية من أعمال عصفت بمؤسسة الخلافة الراشدة عصفًا.

والبخاري - أخيرًا - هو راوي حديث: **(إن هذا الأمر في قريش)** وهو يرويه عن معاوية[٣] ومعاوية صاحب هوى في الإمرة. ولا ينكر ذلك أحد، ثم هو فوق ذلك كله قاتل حجر بن عدي ظلمًا. والقتل أكبر جريمة من الكذب، ومع ذلك فهو يأخذ عن معاوية ولا يأخذ عن الإمام الصادق. إنه بكل إنصاف يخالف شروطه، ويناقض نفسه فيروي عن ذي هوى في موقف، ويمتنع عن قبول الحديث في موقف آخر. على أن رواية البخاري عن معاوية لحديث القرشية هذا يسلمنا إلى معرفة المصدر الذي اخترعه فنصل إلى أحد منابع الشكوك فيه.

---

(١) أنظر: في علم الكلام ١: ١٧٣.
(٢) المقبلي: العلم الشامخ ص ١٨٠ - ١٨١.
(٣) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٧٩.

(٧)
السيطرة على القضاء

عندما فرض تديين الانحراف واقعه، فرض هذا الواقع الجديد **أطماعه** فأصبحت السيطرة على كل أمر لا غنى عنه للحاكمين، وأدى تساقط المواقع السابقة بين أيدي الحكام إلى فتح شهية أطماعهم المسعورة فاستولوا على المؤسسة الثالثة: المؤسسة القضائية بعد أن كانوا قد استولوا على المؤسستين: التنفيذية والمالية. وبالاستيلاء على مؤسسة القضاء تم الاستيلاء على الحقوق السياسية بالكامل.

على أساس هذا الاستيلاء قسم الفقهاء الحقوق السياسية إلى قسمين قسم **(ما يجب على الإمام للأمة)** وقسم **(ما يجب على الأمة للإمام)** والقسمان كما هو واضح يضعان **الفرد** في كفة **والأمة** في كفة. وتلك قسمة ضيزى من الأساس، لكن التعمق في تلك الواجبات يخبر بأن كفة الفرد قد مالت بكل الحقوق. ولو تعادلت لهان المصاب على فداحته، لكن المصيبة أعظم من ذلك فما أعطي للإمام من حقوق لم يبق في الواقع للأمة حقًا سوى الصبر على مظالمه، ومعنى ذلك بكل دقة أن الحقوق قد صيغت وفق **حاجات الحكام** لا وفق **مطالب الأمة** فانطبق عليها القول بأنها تشريعات رأسية لا تشريعات أفقية.

كان القضاء أثناء حكم الأمة مستقلًا كما رأينا، ثم حصلت فترة في أيام سيطرة اللوبي على عثمان. ولما جاء الإمام «علي» وجد أن إجراءات «اللوبي الأموي» قد تحكمت. فاضطر، لمعالجة المظالم الإدارية، أن يفصل القضاء إلى قسمين: إداري وقضائي[١]. وأن يترأس القضاء الإداري بنفسه لأنه لا يوجد على تصحيح الخلل من هو أقدر منه علمًا ومكانة؟

يعتبر إنشاء **القضاء الإداري** ظاهرة فريدة ومتطورة، لأنها كبحت جماح المسؤولين الإداريين الذين أصبحوا - على عهد عثمان - فوق القانون لتمكنهم

---

(١) د. أحمد عبد الكريم «الرقابة القضائية على أعمال الإدارة - دراسة مقارنة» ص ١٠٨، مصدر سابق.

في الأرض، ولم يعد في مقدور المواطن العادي أن يطالهم، وأن يديل منهم، لقد أصبحوا قوة فوق القانون تقريبًا.. وكان عمرو بن العاص قد اعترض على عمر في جلد ابنه، لكن عمر بن الخطاب جلد ابن الأكرمين. فقطع بذلك تطلعًا بدأ. فلما جاء عثمان وسيطر عليه بنو أمية أصبح موظفوه فوق القانون.

عندما جاء الأمويون أعادوا دمج القضاءين، فأعادوه بذلك حصانة للمسؤولين. وتولوا الإشراف على القضاء كله. قال الماوردي: (**أول من أفرد للظلامات يومًا يتصفح فيه قصص المتظلمين من غير مباشرة «عبد الملك بن مروان» فكان إذا وقف منها على مشكل أو احتاج فيها إلى حكم منفذ رده إلى قاضيه «أبي إدريس الأزدي» فنفذ فيه أحكامه لرهبة التجارب من «عبد الملك بن مروان» في علمه بالحال ووقوفه على السبب فكان «أبو إدريس» هو المنفذ و«عبد الملك» هو الآمر**)[١].

بهذا الصنيع أصبح «عبد الملك» هو الآمر الناهي، وأصبح القاضي هو المنفذ، على عكس ما كان عليه الأمر، حيث كان القاضي هو الآمر والأمة هي المنفذة. وعلى خطى عبد الملك مضى بنو أمية فكانوا (**يباشرون النظر في المظالم بأنفسهم**)[٢].

وعن طريق هذه الهيمنة، ولأن الخليفة أصبح الخصم والحكم والمدعي والمدعى عليه، فقد تملكوا - بطريق الغصب[٣] - الضياع والأراضي.

ذلك «التوحد القضائي» في شخص «الحاكم»، جاء نتيجة «التوحد السياسي» في نظامه. وبذلك سيطر الخليفة - القيصر على المؤسسات الثلاث: الإدارية، والمالية، والقضائية؛ فولى من شاء وعزل من أراد، وحكم بما رغب. ونظامًا كهذا لا بد أن تكون **الكفاءة** هي الضحية الأولى. وأن يحل **الولاء** محلها. وهكذا عين الحجاج وغيره.

---

(١) الأحكام السلطانية ص ٩٨. تاريخ الدولة العربية ص ٣٩١ مرجع سابق.

(٢) نفسه ص ٩٨.

(٣) قسم الماوردي الغصوب إلى ضربين (**أحدهما غصوب سلطانية** [لاحظ أنه لم يقل غصوب الخلفاء] **قد تغلب عليها ولاة الجور**) والضرب الثاني (**ما تغلب عليه ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيه تصرف الملاك بالقهر والغلبة**) (الأحكام السلطانية ص (١٠٣).

لأن الحاكم أصبح يمارس أعماله «كخليفة الله» على خلقه فقد أصبح هو المسؤول الأول والأخير تاركًا «الفقهاء سلطته» دور كتبة التبريرات والتسويغات الدينية.

وكرت السبحة.. وتتابع السوء، والسوء لا نهاية له.

وقد كان القضاة يحكمون بأحد المذاهب مما يكفل سعة في درء الشبهات وتسهيلًا للأحكام، (**لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه ولا يلزمه أن يقلد.. من اعتزى إلى مذهبه**)[١] لكن الحكام - لسبب ما - منعوا القضاة من ذلك وأمروهم ألا يحكموا إلا بمذهب واحد. قال «الماوردي»: (**صار أولياء الأمر يلزمون القضاة بأن يحكموا بمذهب معين**)[٢]، بعد أن كان هذا الإلزام محرّمًا[٣]. وبالانغلاق على مذهب واحد أصبح كل حاكم يفرض مذهبه الخاص على غيره. وهنا بدأ **القضاء المذهبي** يفرض دوره فيشق القضاء شقًا[٤].

*

عندما جاء العباسيون واعتلى المتوكل العرش حصر المذاهب التسعة عشر وضغطها كلها في أربعة فقط. أما لماذا أبقى على الأربعة المذاهب فلأنه في رأيي لم يكن قادرًا على منعها لسببين، **الأول**: أنها قد انتشرت بشكل لم يعد في الإمكان منعها. **الثاني** أنها - **وهو الأهم** - : لم تعد تمثل فكر الأئمة الأربعة تمثيلًا دقيقًا بل قد ابتعد أتباعها بها عن مبادىء قيادتهم فلم يعد يخافهم، وبذلك أمكن تدجينهم. ولقد كان واضحًا أن وجود تسعة عشر مذهبًا يعني حيوية فقهية وفكرية، و(**أمر قاطع الدلالة - كما يقول هورتن - على مرونة التفكير الإسلامي، بينما كان رجال الكنيسة آنذاك يحجرون على العقول ويفرضون رأيًا موحدًا يعدون المخالف له زندقة وهرطقة**)[٥].

---

(١) الأحكام السلطانية ص ٨٦.

(٢) تدوين السنة ص ١٣٩ نقلًا عن «الأحكام السلطانية» نقلًا عن «الدهلوي».

(٣) تدوين السنة ١٣٩.

(٤) على أنه من الدقة أن نسجل أنه كان لهؤلاء القضاة موقفان: موقف إيجابي يجري فيه القضاء رخاء مع القضايا ذات الطابع التعاملي البحت. وموقف سلبي يتوقف فيه القضاة تمامًا عن التدخل فيها عندما تتعلق بالجانب السياسي. ومع الموقف التعاملي البحت كان «للماوردي» فيه إبداعات جيدة على عكس موقفه مع الجانب السياسي.

(٥) في علم الكلام ٢: ١٨ حاشية.

بعد أن أصبحت المذاهب أربعة بقيادة أئمة معينين من قبل بني العباس أمر العباسيون الخاصة والعامة باتباع هؤلاء. يقول صارم الدين بن الوزير: (**بنوا لهم المدارس وأجروا عليهم الأموال وخلعوا عليهم الخلع النفايس وغمروا ذوي المعارف بالعوارف وألقوا إليهم أزمة الأقضية والوظائف، وعظموهم ورفعوا من قدورهم واتخذوا لهم بطانة في جميع أمورهم، وألبسوهم السواد الذي هو شعارهم وجعلوا لهم مقامات يجمعون** [يصلون الجمعة] **في الحرم الشريف والجوامع الكبار، ويصلون فيها أربع جماعات بأربعة أئمة في وقت واحد وخاصة في صلاة المغرب كما حكاه الدامغاني فهي إلى الآن بدعة ثابتة**)[١].

وهكذا أدى احتجاز المذاهب في أربعة إلى انغلاق الفقه بين أربعة جدران، ثم إلى ما هو أخطر من ذلك إلى الاختلاف فيما بينها حتى أصبح لكل مذهب صلاة خاصة يقيمونها لأنفسهم ولا يقبلون بين صفوفهم أي مصلي من بقية المذاهب الثلاثة كما قلناه آنفًا.

*

لم يكن الوضع في الأندلس بأحسن منه في المشرق الإسلامي. ففي أثناء حكم ملوك الطوائف كما يقول مؤنس: (**أصبح الفقهاء أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم ابتزازًا لأموالهم وسعيًا وراء المناصب عندهم، وقد ذكر الأستاذ «عنان» أنهم كانوا يأكلون على كل مائدة ويتقلبون في خدمة كل قصر.. واحتضهم الأمراء الطغاة وأغدقوا عليهم العطاء**)[٢].

في الأندلس وبسبب الدولة سيطر مذهب «مالك» ولم يسمح لغيره من المذاهب أن يشاركه (**وكان الخروج عليه يبدو كأنه خروج على الإسلام نفسه**)[٣] وأرجع ابن حزم سبب ذلك الاحتكار إلى أن القاضي يحيى بن يحيى الليثي:

---

(١) الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار. ص ٤٦. تأليف السيد صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير. حققه وعلق عليه محمد يحيى سالم عزان. مكتبة التراث الإسلامي، صعدة. مكتبة دار التراث اليمني، صنعاء. الطبعة الأولى ١٤١٥/١٩٩٤. وما زالت تلك البدعة قائمة إلى أن أزالها الملك عبد العزيز آل سعود عندما وحد الحجاز ونجدًا.

(٢) عويس: ابن حزم الأندلسي ص ٨٩ نقلًا عن دول الطوائف ٤٢١.

(٣) ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ص ٤٠. تأليف د. عبد الحليم عويس. الزهراء للإعلام. الطبعة الثالثة ١٤٠٩ - ١٩٨٨.

(كان مكينًا عند السلطان مقبول القول في القضاء وكان لا يلي قاض في أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره ولا يشير إلا بأصحابه ممن كان على مذهبه والناس سراع إلى الدنيا فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به)(١). وهكذا أصبح الفقه جبريًّا. بمعنى أنه قد بدأ يفرض بقوة الدولة على الأمة ولم يعد إقناعيًّا بمعنى القبول به نتيجة اعتقاد. وأدى إلى سجن الثقافة في مكان واحد، وبدأ الفقهاء يحددون للناس ما يقرؤون، فما يرونه صالحًا يسمحون به، وما يرونه فاسدًا ينهون عنه ويكفِّرون من يعمل به. ومن هنا منعوا دراسة علم الكلام وكفَّروا من يدرسه؛ قال المراكشي: **(دان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من يظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام)**(٢) وأحرقوا كتاب الإحياء للغزالي(٣).

وبهذه الإجراءات أصبح للفقهاء سلطة إرهاب فكري يرضي السلطة القائمة. من ناحية ثانية تمدنا هذه التصرفات بمعرفة سبب انتشار المذاهب والأفكار وترينا أثر السلطة عادلة أم ظالمة في هذا الانتشار والتوسع. وهذا ما واجهناه أيضًا في انتشار أفكار سعد الدين المسوري اليمني والشوكاني اليمني بسبب تأييد أئمة هداة للأول وأئمة ظلمة للثاني.

ينقل القاسمي: **(قال نابغة البلغاء أبو بكر الخوارزمي في إحدى رسائله: «ليس من فرق الإسلام فرقة إلا وقد هبت لأهلها رويحة، ودالت لها دولة، كما اتفق المختار بن عبيد الله للكيسانية ويزيد بن الوليد للغيلانية وابراهيم بن عبد الله للزيدية والمأمون لسائر الشيعة، والمعتصم والواثق للمعتزلة، والمتوكل للنواصب والحشوية)**(٤).

وتوالى انفراط السبحة.. وأعطى فقهاء السلطة **للحاكم الجاهل** نفس الحقوق على القضاء التي أعطيت **للحاكم العالم**.

---

(١) عويس: ابن حزم الأندلسي ص ٤١.

(٢) نقلًا عن كتاب تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت - الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري ص ٥٢ تأليف د. عبدالمجيد النجار. الطبعة الثانية منقحة ومزيدة ١٤١٥/١٩٩٥ المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندون - فرجينيا.

(٣) المصدر نفسه ص ٤٨.

(٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٧٠.

وزادت السبحة انفراطًا عندما اتحد «فقهاء السلطة» و«فقهاء المعارضة» معًا في دعم حكامهم: فقهاء السلطة أعطوا الحكام القضاء **ليحكموا**، وفقهاء المعارضة أعطوا نفس السلاح لحكامهم **ليقاوموا**.

*

هناك قضية أخرى يحسن معالجتها، وهي قضية **«اختيارات الإمام الاجتهادية»**. هذه القضية تأخذ بعدًا متطورًا ولكنها تفرض بطريقة ما هيمنة الإمام. وميزتها أن الاختيارات تظل عرضة لنقضها من قبل إمام آخر، أي أنه إذا جاء غيره واجتهد بخلافه صار معمولًا به. فكل إمام مجتهد ومصيب، لكن عيبها انحصارها في الإمام وحده مما يقلص من اجتهاد الآخرين. والحق أن العلماء الكبار في اليمن كانوا يجتهدون في الأحكام برأيهم مخالفين اجتهاد الإمام الخاص ولا يعترض عليهم. لكن استمرارية العمل باختيارات شخص واحد ومضي الوقت على ذلك وضعف العلماء وضع السلطة القضائية بيد الإمام(١).

*

بعد أن تمكن الحكام من تدجين القضاة والقضاء لم يجدوا صعوبة رئيسية في تحجيم الخطر الجديد المتمثل في انتشار المذاهب وتعدد الاجتهادات والتي من شأنها لو استمرت أن تسلب من الإمام أو الملك صلاحيات واسعة. ومن ثم كان عليهم العمل لإيقاف هذا الخطر الجديد باحتواء أكبر قدر ممكن من أتباع المذاهب.

لو شئنا أن نرسم بيانًا لما تم من خطوات تدريجية لكانت المحصلة كالتالي:

- كانت الخطوة الأولى صدور قرار بحصر المذاهب في أربعة فقط حتى لا يعترف برأي المعارضة فيؤخذ به حتى في الأمور العبادية. وبذلك تمت مصادرة الرأي الآخر.

---

(١) السبب في الإتيان بهذا الضرب من القضاء في اليمن يعود إلى أن كثيرين من أئمة اليمن هم من العلماء المجتهدين. ومنذ زمن طويل لم يعد شرط العلم موجودًا إلا عندهم. ومن ثم كان حصر الاجتهادات الخاصة بهم ناتج من شرط الإمام المجتهد.

• ثم استهدفت الخطوة الثانية تجفيف ينابيع هذه المذاهب بتحريم الاجتهاد العقلي. ومن ثم شحت المذاهب بأي إيقاع.

• ثم كانت الخطوة الثالثة منع القضاة من إصدار الأحكام إلا وفق مذهب واحد من المذاهب الأربعة[١].

*

أخذ فقهاء السلطة ثمن هذه المواقف مكانة إعلامية بارزة، وثروة مالية دسمة، ولكنهم دفعوا مقابل ذلك انحسارًا عمليًا. فقد اشتهر أمرهم وطار صيتهم، وظهروا كما لو كانوا هم وحدهم فرسان القضاء، لكنهم في واقع الأمر خسروا أنفسهم ومكانتهم العملية فأصبحوا لا يملكون قرارًا سوى ما يريده ولاة الأمر، وإلا اسمًا جليلًا يستخدم لوضع جرعات تسهل تقبّل «الواقع الأقل ضررًا» حينًا، و«الواقع السيىء والأسوأ» في أكثر الأحيان، و«الواقع الأكثر سوءًا» في كل الأحيان في مذلة وانكسار.

على أن خسارتهم الكبرى تكمن في أنهم «تكيفوا مع الحاكم» ولم يتكيفوا مع التشريعات. بمعنى أنهم يغيرون ويبدلون التشريعات لصالح تكريس حق الحكام، لا لصالح تطوير الشريعة، ومن ثم يبدلون نفوسهم ويغيرون مواقعهم ويعيرون ألسنتهم فعل النائحة المستأجرة. والمؤسف حقًا أنهم لم يأخذوا حتى جانب «الحياد» التشريعي - إن كان في التشريع حياد - بل أخذوا جانب «الانحياز» إلى الحكم فطففوا المكاييل وأخلوا بالموازين. أي أنهم كانوا إيجابيين جدًا في تكريس ودعم صلاحيات الحكام، ولكنهم كانوا سلبيين جدًّا في سلب حقوق الأمة. فكان استبقاؤهم في القصور - بعيدًا عن الأمة - هو الذي قام بقسط وافر من تشويه مكانتهم القضائية الباهظة الثمن. ومن ثم وجدوا أنفسهم لا يمارسون - كما كان السابقون في العهد الراشدي - دورًا قياديًا، بل

---

(١) وفي هذا العصر يقول د. جمال الدين محمود: أن (التقنين ضروري في الوقت الحاضر لأنه في حالة عدم التقنين يلتزم القضاء بمذهب واحد. أما التقنين فإنه يتيح الفرصة للاستفادة من المذاهب الفقهية المختلفة وخاصة في القوانين الأساسية التي تنظم معاملات الناس أو سياسة التجريم والعقاب كالقانون الدولي أو قانون العقوبات، حيث لا يتصور أن يكون هناك التزام بفقه مذهب واحد. ينبغي أن يكون الالتزام بالأحكام القطعية في الشريعة الإسلامية وأصولها العامة) نقلًا عن سيادة الشريعة ص ٢٤.

دورًا **انقياديًا**. لقد فرضت ضغوط مسايرة الحكم وتبرير موبقات الحكام هذه النتيجة الموبقة؛ أي مكانة المنقاد.

وليس ذلك فحسب، بل خسروا - بعد أن بلي التهريج الرسمي - موقعهم المتميز عند الناس؛ فقد جرهم انسياقهم مع الحكام بعيدًا عن قضايا الأمة والدفاع عن حقوقها ورد المظالم عنها إلى موقع غير محبب. أي التخلي عن **القيادة** ثم التخلي عن **الحماية**، ثم انكفاؤهم إلى خلف الصفوف.

فسح تصرف فقهاء السلطة لبروز ظاهرتين:

١ - «**ظاهرة الانكفاء**» عن موقع **القيادة القضائية** ذات القرار. فلم نجد قاضيًا - باستثناء قلة منهم - يمنع الإمام أو الملك عن قتل إنسان بريء، ولم نجد قاضيًا يعصي أوامر ولي الأمر فيما يرغب السلطان فيه. عندما حصرت المذاهب بأربعة كانت بأمر ملك عباسي. وعندما منع الاجتهاد كان بأمره. ولما فرض القضاء على مذهب واحد كان بأمر من سلاطين المماليك. أي أن الأشياء الرئيسة أصبحت من صلاحية الإمام أو الملك، وليس من صلاحية القضاة. وفي عصرنا الحاضر تدين محكمة مدنية أو عسكرية بقوانين غير قرآنية أي متهم، ثم ترسله إلى مشيخة الإسلام أو دار الإفتاء للمصادقة على حكم لم يكن القضاة حاضرين وقائعه ولا شاهدين فيه، ثم يرسل إلى رئيس الدولة للتوقيع عليه.

٢ - **ظاهرة الانعزال** عن المشاركة في الحياة العامة للأمة. فمنذ أن استولى الحكام على رياسة القضاء العام تم **الفصام** السياسي بين علماء السلطة وبين الرعية، في الوقت نفسه استمر **الوصال** الفقهي ليقيم جسورًا لعبور الحكام إلى مصالحهم. والقيادة السياسية - وهي المسيطرة على القضاء - هي التي اختارت حكامها لغرض محدد هو خدمتها هي؛ فقطعت أواصر اللقاء. وأخيرًا كان ابتداع وظيفة «مشيخية الإسلام»[١] الثغرة التي نفذ منها خنجر الحاكمين إلى

---

(١) أول من أحدث منصب شيخ الإسلام كوظيفة حكومية هو السلطان سليمان القانوني (وجعل مكانته في أعلى الهرم الإداري للدولة العثمانية)، ولم تكن سلطة معنوية ولكنها سلطة فاعلة، (وأنها أصبحت مع الزمن المرجع الأعلى أو مصدر الشرعية وخصوصًا في أوقات الشدة.. فمبايعتها ضرورية للسلطان الجديد) ودورها لا غنى عنه في عزله (وفتواها حاسمة أيضًا لكي يتم عزل السلطان، كما هو الأمر=

عنق القضاء لجزه. وبهذه الطريقة سير الحكام القضاء والقضاة في ركابهم بعصا واحدة. لم يعد القضاء كما قلنا آنفًا وفي حديث آخر[١] مؤسسة مستقلة كما كان في عهد «القيادة الجماعية» بل أصبح وظيفة على رأسها «إمام» أو «سلطان» أو «ملك» أو «رئيس جمهورية» سواء أكان عالمًا أو جاهلًا[٢].

ومن الواضح أن ذلك الانكفاء الضامر، وذلك الانعزال العاجز بدآ عندما ارتبط قضاة الشرع بعجلة الحكم: يسيرون معه بدلًا من أن يسيِّروه؛ فارتضوا لأنفسهم أن يتخلوا عن موقع **القيادة** وأن يوضعوا في موقع **الانقياد**. ومن ثم بدأ دورهم يهبط في اتجاه داكن.

• رجال الدين

بمولد فقهاء السلطة ولد في نفس اللحظة رجال الدين، وفي نفس الوقت ولد الكهنوت. وبهذا الثالوث بدأ الإسلام ينفصل عن منهجه، وينحى نهائيًا ليفسح المجال للكهنوتية التي أعطت - عند التدقيق - الملوك شرعيتهم المفقودة.

بقي الحال بين الحكام والقضاة والأمة على هذا الشكل حتى اجتاح الاستعمار معظم البلاد الإسلامية. وجلب معه مصطلحًا آخر يوائم هدفه السياسي ويكون له نفس الأثر.

إن مصطلح (رجال الدين) شمل - من ناحية الواقع العملي - قضاة الشرع والعلماء معًا، وذفف على بقية الاتصال والتواصل السياسي بينهم وبين الأمة؛

=في حالات عزل عبد العزيز (١٨٧٤) وعبد الحميد الثاني (١٩٠٩) ثم محمد وحيد الدين (١٩٢٢) (عطب الإصلاح: مقدمة في سيرورة الانهيار العثماني ص ٧١ - ٧٢) تأليف محمد حافظ يعقوب. مقال منشور في قراءات سياسية السنة الثالثة. العددان ٣، ٤. صيف وخريف ١٤١٤/١٩٩٣. إصدار مركز دراسات الإسلام والعالم. فلوريدا. أمريكا. والسبب في رأيي لإنشائها هو جهل السلاطين بالفقه والشريعة مما اضطرهم إلى اللجوء إلى هؤلاء لتسد العجز الفقهي لديهم.

(١) انظر فصل المؤسسات في عهد الخلافة الراشدة في كتابنا محاولة في تصحيح المسار ص ٥٠ وما بعدها.

(٢) وفي الوقت الحاضر يشد انتباه المراقب عند استقراء الحركات الإسلامية الحديثة - أحزابًا وتنظيمات وعلماء - استبقاء ذلك الأثر النوعي حتى الآن.

فهذا المصطلح خلق شعورًا في أنفسهم وأنفس الناس أيضًا بالتميز، ثم بالتعالي عن الآخرين، وجعلهم يعيشون في برج عاجي بعيد، بل منقطع، عن هموم المجتمع السياسي وشجونه.

ومع أن هذا المصطلح غربي النشأة والمولد، وأنه وصل إلى الشرق مع الثقافة الاستعمارية ليجابه مناخًا مختلفًا بالكلية، فقد تبلور - وبسهولة غير متوقعة - في طبقة تشكلت لنفس الغرض وأخذت مكانها المستعلي بسرعة. وما كان له - في رأيي - أن ينجح لولا أن مصطلح «فقهاء السلطة» كان قد أسهم من قبل زمن طويل في قبول هذا المصطلح الوافد ومهد له. لكنه ما لبث أن استنفد أغراضه فجاء مصطلح **رجال الدين** - وهو صياغة مهذبة لفعل واحد - ليعطي شحنة جديدة أنعش القدرة الذابلة لتشكل قوة مفيدة للحكام في حالة استخدامها لأغراض معينة وفق المستجدات.

جاء الاستعمار فخلق تحولًا خطيرًا في كل شيء تقريبًا، وتم الاستغناء عن كثير من آليات الماضي وأحكامه وحكامه وأدواته. ومن الأشياء التي تم الاستغناء عنها «فقهاء السلطة» الذي أخلى مكانه لمصطلح «رجال الدين» الجديد ليوافق طبيعة المرحلة الجديدة.

كانت معظم الدول الإسلامية قد سقطت في يد الاستعمار. وفور سقوطها بدأ العمل في تغييرها فاتجه قادتها صوب الغرب يطلبون دساتيره وتشريعاته مستغنين عن «فقهاء السلطة» وعن أي تبرير ديني، إذ لأول مرة تقوم دول ليست بحاجة قصوى إلى استخدام الدين على الطريقة القديمة. فلم يطلب الحكام التأييد من الأحاديث، بل من الدساتير الغربية. فمعظم الحكام ولا شك قد ولى وجهه شطرًا آخر. ومن ثم فقد الفقهاء أسلحتهم القديمة. لكن ولاة الأمر - مع ذلك - أبقوهم كـ- «علماء دين» ليباركوا ما ليس من إنتاجهم من القوانين والتشريعات. وهكذا بقي اسم «فقهاء السلطة» كامنًا في اسم «رجال الدين» ليشع خدره وقت الحاجة بالقدر المطلوب. إن القوانين الجديدة قد أزاحتهم عن مواقعهم؛ فكانت صفة «رجال الدين» هي المكانة الجديدة لهؤلاء الذين فقدوا أسلحة الماضي. على أن دور علماء الدين قد وجد له إزاء الانقسامات الرسمية العربية الإسلامية دورًا جديدًا - قديمًا يستحضر بشكل خاص للمباركة في

الحالات المطلوبة كحالات الاقتتال والحروب فيما بين الحكام[١]. إلى هذا الحد الساخر وصل فقهاء السلطة.

مع نشوء إدارات جديدة مثل الأمن الوطني ووزارات الداخلية والأمن الوقائي وغيره تم الاستغناء عن مراهم قضاة التسلط التي كانت تضمد الجراح المفتوحة. لقد أخذ التعذيب بعدًا أكبر من الحاجة إلى رقية دينية، وتعويذة روحية تساعد على تحمل الآلام، وتكفلت الآليات الجديدة والشديدة البطش بمحو ذكريات مظالم الماضي إزاء الأسوأ، بل أصبحت تلك الذكريات بالمقارنة بوسائل التعذيب الجديد لا تقارن.

الشيء الثابت أن تلك التسمية الجديدة: رجال دين، قد أعطت للأمة حالة من الوهم المطمئن أو من السراب الخادع. وككل سراب فإنه ينطوي على خديعة تفضي إلى نتائج وهمية في النهاية؛ فما لبث الزمن أن وضع في ذهنية الجماهير بصفة عميقة قبول استبعاد دور العلماء من القيادة السياسية نهائيًا، واستبقائهم في بروج عاجية معزولة عن المجتمع وهمومه وذلك بقصد إبقاء تأثيرهم كهلاميات مقدسة لا تنطق في السياسة ولا تتدخل فيها، ولكنها عندما تصدر حكمًا لصالح فريق دون فريق فإن تأثيره يكون مؤثرًا. وبهذا يخدم فقهاء البروج العالية والمغلقة - في الزمن الحاضر - رغبات الحكام عند الحاجة[٢].

*

قلنا إن احتجاز «علماء السلطة» في موكب الحكم في الماضي، ثم انحباسهم في برج «رجال الدين» في الحاضر قد قطعت على العلماء الطريق للاتصال بالأمة مباشرة. ونضيف هنا أن السلطة نابت منابهم في الاتصال بالأمة

---

(١) كما حدث في حرب الخليج فقد أيد علماء كل بلد صاحبهم وانقسم العلماء تبعًا لانقسام السياسيين.

(٢) هذا يفسر لنا سر فشل المنظمات الإسلامية في الانتخابات البرلمانية. والظاهرة العجيبة لذلك الفشل أن الأمة تنتخبهم كشخصيات مستقلة لكنها ترفضهم كأحزاب، إلا إذا كانوا موالين للسلطة والتسلط ولعل ذلك راجع إلى ما تدخره النفس من ذكريات قديمة تربطهم بالحكم كشريحة منه. وعندما يدلي بأصواته المزورة لصالح القوة يكون ضمن حاشية السلطان. إن عد نسبة مئوية من الأصوات والمقاعد تفرح الجماعات الإسلامية في حين أنه تعبير عن فشل الحركات الإسلامية تمامًا، إذ المفروض أنها هي الأكثر تمثيلًا للمسلمين. ومع ذلك فهم ينجحون إذا تعاونوا مع السلطة ومشوا في ركابها كما حدث في اليمن.

عبر استخدام مبطن لأسمائهم الجليلة بطريقة ماكرة. أعني بتمسكهم برئاسة القضاة[١].

لقد استغنى الحكام - ولو شكليًا - عن رئاسات تنفيذية أخرى كرئاسة الوزارات وغيرها؛ إلا رئاسة القضاء. وكل الدول الإسلامية - إلا الأقل - تحكم تحت اسم الديمقراطية البرلمانية وتتظاهر بأنها تملك دساتير غربية ومع ذلك فرئيس الدولة لم يفرط برئاسة القضاء حتى لو لم يفهم من القضاء شيئًا، كما أنه لم يفرط بالإشراف على المؤسسات الدينية كالأزهر مثلًا. وليس أدل على رسوخ تلك البدعة من أن الانقلابات الحديثة التي جاءت لتقويض المؤسسة القديمة قد احتفظت بهذه البدعة لقادتها فأصبح رئيس الجمهورية - سواء أكان أستاذًا مدنيًا أو عقيدًا عسكريًا، وسواء أكان ملمًا بالقضاء أم جاهلًا به - هو رئيس القضاء الأعلى.

وهذا دليل على أن الحكم الفردي - إماميًا كان أو ملكيًا أو جمهوريًا - يفهم فائدة القضاء دعمًا لحكمه وضد خصومه ويحقق من خلاله أهدافًا سياسية كبرى كما حدث في حرب الخليج، وكما يحدث عند إخماد أي معارضة؛ فـ-«رجال الدين» جاهزون لإصدار أي بيان يدعم خطوات الحكم القائم. والأمثلة على ذلك كثيرة. ولن يغفل المؤرخ الأمين الفائدة التي جناها الحكام في تذليل الصعاب والرقاب عندما أصلت سيف رجال الدين فوق رقاب العامة سواء أكانوا في إهاب علماء سلطة أم في دثار رجال دين. هكذا أصبح القضاء قائمًا يتردد اسمه باستمرار في غفلة تامة عن معناه العظيم. لكن المؤكد أن دور الفقهاء لم يعد له ذلك التأثير.

تعزز انفصال العلماء عن الأمة عمليًا بتميزهم بالمظاهر والأشكال. وليست تلك الملابس الفضفاضة المميزة إلا إعلانًا جهيرًا عن ذلك الانفصال. إن تميز العلماء عن الأمة بلباس خاص وقيافة خاصة وعادات خاصة كأنهم منبتون عن مجتمعهم، متميزون عن إنسانه، متعالون عليه، قد جعل الانفصال

---

(١) هذا الانفصال السياسي ألقى ظله المديد على طبيعة حركة المذاهب الإسلامية. وهو بنفسه يعطينا فهمًا أفضل لتفهم ظاهرة «حياد المساجد الكبرى» الإسلامية وامتناعها عن القيام بأي نشاط سياسي كما هو الحال عليه اليوم مع «الأزهر» و«النجف».

بينهما حتى في الشكل واضحًا. والتميز يعني - من نواح أخرى - الابتعاد، فالذبول، وهذا ما أصاب العلماء جميعًا موالين ومعارضين حيث لم يعد لهم دور فعال.

في العهد الراشدي كان «القراء» و«العلماء» و«الخليفة» وعامة الناس لا يتميزون باسم ولا بلبس. كانوا كأسنان المشط لا يعرف عالمهم إلا بلسانه، ولا خليفتهم إلا بعدله، ولا قاضيهم إلا بحكمه، ولا مواطنهم إلا بانضباطه. لم يعرف رسول «قيصر» - الذي تعود على معرفة طبقات المجتمع من خلال ملابسهم - من هو خليفة المسلمين بين ذلك الحشد الصحابي المتشابه الملابس حتى دلوه على أمير المؤمنين «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه. أما اليوم فقد أصبحت الخرق البراقة تميز بين فئات المجتمع... ويا له من مجتمع تفرقه خرق ملونة.

استتبع هذا التميز في الاسم تميزًا في التبليغ، فأصبح للدين زاوية خاصة في الصحف كزاوية صوفي مهجور، وسمح للشؤون الدينية بركن خاص في الإذاعات والتلفزيون يذاع عادة في ساعات محددة بشكل متميز ليدلل بتميزه عن ابتعاده عن تيار الحياة والمسار العام.. مع العلم أن كل ما يدور في الحياة المسلمة وما يضطرب فيها من طاعة وإيمان وفسوق وعصيان هي كلها داخلة في دائرة الإسلام ولها قوانين عقوبة ومجازات ثواب. لذلك فإن الأحاديث الدينية عندما تتميز عن التيار العام بعمود خاص في الصحف وبركن صغير في الإذاعة اسمه الحديث الديني ليس إلا اغترابًا عن الإسلام نفسه.

(٨)
الحكم العسكري

كل ما قدمناه من أسباب لا تكفي لتمكين الانحراف كل هذا الوقت الطويل، فما يزال في الجعبة سهام لم تسدد، وما يزال السجل يحتفظ بأسباب لا تقل أهمية عن بقية الأسباب، بل لا يزال أهم الأسباب خارجًا عن التناول. وحسب علمي فلم يتحدث أحد عن دور هذا العامل في التمكين لحكم الانحراف. أقصد بذلك تواصل الحكم العسكري بدون انقطاع فعال منذ أن قام وحتى اليوم.

يعتقد الكثيرون أن الانقلابات العسكرية هي ظاهرة معاصرة. وهذا غير صحيح إطلاقًا لأنها ظاهرة قديمة عرفها تاريخ الرومان والبيزنطيين كما عرفها تاريخ الإسلام نفسه.

في التاريخ الإسلامي بدأ الحكم العسكري ببداية معاوية عام ٤١ للهجرة لأنه هب من الشام على رأس قوة يحارب الشرعية فتغلب عليها ومحقها، وتولى الحكم على أنقاضها. على أن الطابع القبلي كان هو السائد فيها، ومن ثم اختفى الوجه العسكري طيلة حكم أمية.

لما جاء العباسيون جاءوا بالقوة وعن طريق قادة عسكريين ممتازين كأبي مسلم وعبد الله بن علي بن العباس، ولكن الوجه الديني العباسي كان هو الغالب إلى عام ٢٤٧هـ/ ٨٦١م عندما اعتمد الخليفة «المنتصر» على بعض قادة الأتراك العسكريين في اغتيال أبيه الطاغية بعد أن فحشت أعماله. لقد حكم المنتصر (**وأظهر العدل والإنصاف في الرعية فمالت إليه القلوب مع شدة هيبتهم له وكان كريمًا حليمًا**)[1] لكنه وضع الحكم العباسي كله تحت حكم الضباط.

هذه الحركة مهما كان فيها من صلاح إلا أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام ضباط الجيش لتولي القيادة السياسية مباشرة، بعد أن كان دور القادة

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٣٥٧.

العسكريين في البداية محدودًا ومضبوطًا بالقيادة الدينية - القبلية. لكن تلك المشاركة كانت النقطة التي تحولت إلى تيار. قال السيوطي أنه عندما مات «المنتصر»: (**اجتمع القواد وتشاوروا وقالوا: متى وليتم أحدًا من أولاد المتوكل لا يبقى منا باقية، فقالوا: ما لها إلا أحمد بن المعتصم ولد أستاذنا. فبايعوه وله ثمان وعشرون سنة واستمر إلى أول سنة إحدى وخمسين فتنكر له الأتراك**)[1].

وبقي المستعين تحت قبضتهم وتسلط عليه القائدان «وصيف» و«بغا» إلى درجة أن أصبح ندرة شاعر ساخر يقول:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قالا له كما يقول الببغا

وقد أراد «المستعين» أن يتحرر من ذلك النفوذ فتمكن من قتل «وصيف» و«بغا» ونفي «باغر التركي» الذي فتك بالمتوكل، لكن بقية القادة الأتراك تنكروا له فخاف منهم (**وانحدر من سامرا إلى بغداد**)[2] فأخرج الأتراك «المعتز بالله» من السجن وبايعوه وعضدوه. وبعد وقعات بينهم خلع المستعين نفسه، ثم قتل. وكان المستعين (**خيرًا فاضلًا بليغًا أديبًا**)[3].

بقتل المستعين سيطر قادة الجيش على الدولة العباسية، ومن ثم فتح الباب للسيطرة على كل دولة تقوم كالطولونية عام ٢٥٤هـ/٨٦٨م والبويهية عام ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م والخوارزمية، والسلجوقية. وقد بلغ التيار العسكري أوج قوته على يد الأيوبيين ٥٦٩-٦٤٧هـ/ ١١٧٤-١٢٤٩م وضاعفت الانتصارات المتوهجة لصلاح الدين في معركة «حطين» من تقوية وتعزيز الحكم العسكري. وكانت فترة المماليك هي آخر القوى العسكرية في التاريخ القديم. وأكثرها ابتعادًا عن الشريعة؛ فقد ذكر الدكتور عمارة أن المماليك قسموا دولتهم إداريًا إلى دائرتين: دائرة ينحصر فيها أمور النكاح والطلاق والميراث هذا متروك

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٣٥٨.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه ص ٣٥٩.

للشريعة، والآخر قانوني مبني على الدستور الجنكيزي المعروف بالياسه[١] وكان المماليك أوّل من سن تلك السنة السيئة[٢].

في العصر الحديث استهل «أحمد عرابي» في مصر الثورات العسكرية في مصر. وكان عرابي مخلصًا في تحقيق المجتمع المدني، وقد التف حوله معظم رجال الفكر آنذاك، ولم يتفرد عنهم «عرابي» برأي. كان لهم هدف يسعون إليه وهو تحويل المجتمع المصري إلى مجتمع مدني كسويسرا، وتحويل الحكم من خديوية إلى جمهورية، وتوحيد الأمة العربية في دولة فدرالية. قال سامي البارودي: (**لقد كنا نريد منذ بداية حركتنا إلى قلب مصر إلى جمهورية مثل سويسرا، وعندئذ كانت تنضم إلينا سوريا ويليها الحجاز. ولكنا وجدنا العلماء لم يستعدوا لهذه الدعوة لأنهم كانوا مؤخرين عن زمانهم، ومع ذلك سنجتهد في جعل مصر جمهورية قبل أن نموت**)[٣].

إذن فهذه الثورة مدنيّة بقيادة عسكرية لأن الذي تولى رئاستها كان قائدًا عسكريًّا. لكن هذه الثورة فشلت وتم تشويه أهدافها ومبادئها كما يحدث لأي مهزوم، ولم يبق منها سوى مثل للثورة العسكرية البحتة التي استفاد منها الانقلابيون العسكريون، متباهين بها فأدخلوها في عداد عناصر قوتهم. ومن هنا كان أثرها يصب في تعزيز الاتجاه العسكري البحت.

هذه الحركة يشرحها الأستاذ «جمال البنا» فيقول: (**ظهر الجيش أولًا وعلى رأسه «أحمد عرابي» ووراءه تمامًا صفوف الشخصيات العامة التي تمثل الشعب بهيئة توحي أن الجيش هو درع الشعب، وأن الشعب هو الذي يتحرك، ولكن من وراء درعه الحامي: الجيش. أمن الجيش أن يبطش به الحاكم لأن الشعب وراءه، وأمن الشعب أن يبطش به الحاكم لأن الجيش أمامه، وقبل الجيش أن يعود إلى ثكناته دون أن ينكث الحاكم لأنه في حماية الشعب وإن ما طالب به هو ما يضمن الحرية، أي الدستور. كانت ولا تزال هذه هي الصيغة المثلى؛ لأنه إذا تحرك الجيش وحده فلا مناص من الدكتاتورية العسكرية المشؤومة، وإذا**

---

(١) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٩٩.
(٢) نفسه ص ٨٠.
(٣) جمال البنا: ما بعد الإخوان المسلمين ص ٢١. دار الفكر الإسلامي بدون ذكر السنة ولا الطبعة.

تحرك الشعب وحده فيسحقه الجيش، وإذا تحرك الجيش - أو حتى الحزب - كطليعة فسينتهي الأمر بانفصال ما بين الطليعة والكتلة. والصورة المثلى هي أن يكون الجيش درع الشعب، بحيث لا يمكن أن يعمل - أي الجيش - مستقلًا أو مستغلًا، وإنما يكون درع الشعب الذي يمكن للشعب أن يخلعه عندما يبدأ مسيرته المدنية، ويمكن أن يضعه إذا تطلب الأمر ذلك)[١].

لكن الحركات العسكرية في العالم الإسلامي لم تتحرك ووراءها صفوف الشعب إلا في فترات متقطعة ونادرة. ومن هنا عززت ثورة «أتاتورك» الحكم العسكري في تركيا، والإمبراطور «رضا بهلوي» في «إيران» التوجه العسكري البحت. ثم كرت السبحة ولم يبق إلا القليل من البلدان الإسلامية التي لم ترضخ للحكم العسكري.

إن العسكرية بطبيعتها فردية صارمة. وهي تحول دون نمو المجتمع المدني الديمقراطي، لكنها هذه القوة تصبح - عندما تكون «الشورى» أو «الديمقراطية» سلوكًا ثقافيًا للمجتمع - جزءًا من المجتمع المدني. عندما وصل الجنرال واشنطن إلى الحكم على رأس الثورة الأمريكية كان في الحقيقة ينفذ إرادة التغيير الديمقراطي، أكثر مما كان يمثل الرغبة في الاستقلال. لأن الاستقلال لم يأت إلا بعد اليأس من الحصول على الديمقراطية في ظل النظام الإنجليزي، ولهذا رفض الجنرال قبول التاج عندما عرض عليه أنصار الملكية ذلك وقال كلمته المشهورة: ولماذا إذن استقلينا عن الإنكليز. وهذا هو الفارق بين المجتمع وقيادته الساعيان إلى المجتمع المدني، وبين المجتمع الخاضع لمفهوم الفردية وقيادة القوة. ولهذا لم ينظر الناس إلى قادة عسكريين يصلون إلى الرئاسة الأولى إلا كمدنيين؛ فالجنرال الأمريكي «إيزنهاور» كالرئيس المدني «روزفلت» والجنرال الفرنسي «شارل ديجول» كخليفته الرئيس المدني «بومبيدو»، ولم يجد المواطنون أي فارق في حكم الرجلين لأن مؤسسات المجتمع المدني هي التي تحكم في النهاية؛ وبمجرد أن يحال رئيس الجيش إلى التقاعد أو يستقيل من منصبه يصبح مدنيًّا كغيره وله الحق أن يترأس النظام. إذ من قواعد المجتمع المدني ألا تركز السلطة في يد واحدة، وألا يجمع الرئيس بين وظيفتين.

---

(١) نفسه ص ٢٦ - ٢٧.

(٩)
عوامل أخرى

• العشائرية

تعتبر الفردية على المستوى الخاص والسياسي مولدًا طبيعيًا للعشائرية العربية. وبسبب تجذر العشائرية في المجتمع العربي فقد نجحت في مقاومة تعاليم الإسلام الإنسانية. وهي قد سكنت أيام «النبي» و«أبي بكر» و«عمر» لكنه كان سكون الوحش للوثوب. وسرعان ما اشتعلت ملبية نداء «معاوية» الذي لم يكن انتصاره على الصحابة في حقيقة أمره إلا (**انتصارًا واضحًا للتيار القبلي**)[١] وهكذا ملأت العشائرية حيزًا كبيرًا من الخارطة الفكرية على حساب التعاليم الإسلامية التي بدأت تتقلص باستمرار. وفي هذا الإطار لا بدَّ من أن يكون للقبلية - العصبية دور قوي[٢]. والفردية والعشائرية عمادان يقوم عليهما حكم القبيلة، أو الحكم العسكري القديم والحديث.

في يوم صفين كان جيش علي يضج بالقراء وأهل الفكر، ويسوده النقاش العاصف والآراء الهادرة، فيخالفون الإمام ويجادلونه، بينما كان جيش الشام يخضع لقائد العشيرة خضوعًا تامًا. وقد قال معاوية يعلل انتصاره أن عليًا لم يكتم سرًّا، بينما كان هو يكتم أسراره، والسبب في ذلك أن الإمام ملتزم بالشورى لا يستطيع لها تركًا وإلا فقد منهجه، بينما كانت العشيرة تتبع قائدها بدون أن تعرف ما يريد. وقد ذكر الدكتور «عبد العزيز الدوري أن عليًا أراد (**أن يسير على سياسة إسلامية أما معاوية فثار على أساس قبلي**) وقال: (**الصدام بين**

---

(١) عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٦١. الطبعة الثالثة بدون ذكر العام، دار المشرق.

(٢) تلك هي الجريرة التي ارتكبها الأمويون بالدرجة الأولى، أما بقية التهم الأخرى التي يسوقها أعداء الأمويين ضدهم فليست من الأهمية بمكان. بل إني أعتبرها بمثابة إبعاد مقصود عن بحث للمشكلة الأساسية الحقيقية؛ لأن كل ما يقال عنهم قد قيل في خصومهم وفي من أعقبهم من الحكام. إنها أخطاء شخصية مهما حملت من الإثم. وتعتبر إفرازًا طبيعيًا لحكم فردي مترف.

علي ومعاوية كان صدامًا بين ممثلي تيارين: ممثل التيار الإسلامي يسير على سياسة إسلامية في وسط قبلي فيصطدم بظرفه وبخصمه في آن واحد، وممثل التيار القبلي يسير على سياسة قبلية في وسط قبلي فلا غرابة إن انتصر معاوية فالظروف والأوضاع كانت مواتية له، وكان انتصار «معاوية» انتصارًا واضحًا للتيار القبلي)[1].

إن المطالبة بالثأر في حد ذاتها بدون العودة إلى الشريعة قانون قبلي جاهلي صرف، ولهذا كانت مطالبة معاوية بالثأر لعثمان تأكيد على تغلغل تراث الجاهلية في نفسه، وإلا لالتجأ لأية طريقة غير البغي ورفع شعار الثأر القبلي. لكن يمكن القول أن رفع الثأر في وجه الشريعة هو الذي أوجد تجاوب قبائل الشام معه. إن رفع الثأر لا يحسب قط تطورًا بأية حال، وإنما يعتبر ارتكاسًا وعودة إلى الوراء بكل تأكيد.

• النزعة الفردية

ولا بد من الاعتراف هنا أن النزعة الفردية الشخصانية العربية هي عند التحقيق جذرٌ أساسيٌ في تكوين القبيلة العربية، بحيث بدت التعاليم الإسلامية هي الاستثناء والفردية هي الأصل. ولا يحتج بما كان يعمله شيخ القبيلة من تشاور مع أعضاء قبيلته فتلك حالة عائلية أبوية، تظل جامدة على سلوكها حتى يتفجر الوضع من داخلها. كما حدث عندما جاء الإسلام فحاول تحويلها إلى حالة اجتماعية فنجح لبعض الوقت، ولكن سرعان ما التهبت عندما أشعل معاوية كبريت النار فتغلبت غريزة العشيرة على التربية الإسلامية بحيث أن الخليفة الراشد «عمر بن عبد العزيز» لم يتمكن من إعادة صياغة المجتمع الإسلامي وفق أسسه لتغلب المتأصل.

• الاقتباسات

واستكمالًا للفائدة فلا بد أن نذكر هنا وفي هذا الإطار أن معظم الاقتباسات السياسية الاستبدادية قد كانت من أجل تجذير الفردية والعشائرية

---

(١) مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٦١.

والعسكرية. وما اقتبسه معاوية والأمويون من بيزنطة والعباسيون من فارس كان رديفًا قويًا في تعميق النزعة المتأصلة، ويشغل أثرها قسمًا من الخارطة الفكرية على حساب التعاليم الإسلامية.

(١٠)
التصفيات

والآن بعد أن هيأ معاوية منذ بداية حكمه الطريق لجعل الحكم وراثيًا لم يبق أمامه إلا إعلانه. وقد شرحنا ما قام به من تبديل في الثوابت في سبيل هذه الغاية، وبقي عليه أن يفرضها، وهو قد ضمن ولاية الشام - حيث يوجد عرينه ومربضه - واحتفظ بها صافية من تأثير أي فكر آخر سوى أفكار هو، وكان يتخلص من كل شخصية في الشام يلتف الناس حولها. فشكلت له الشام القوية قاعدة منطلق ناجحة.

وبقي أمامه العراق، بلد الصراع الفكري والسياسي، بلد المذاهب والقبائل، منطقة مفتوحة غرس فيها الإمام علي شجرة الحرية فبسقت ظلالها، واحتاج معاوية أن يعالجها بالبذور السامة وبالفؤوس أيضا. فولى الطواغيت عليها، وصفى جسديًا كل شخصية خاف منها.

أما الحجاز، فلم يعد فيها قوة حربية خطيرة بعد أن تركها الإمام علي وارتحل إلى الكوفة. إنها ما تزال تحتفظ بشخصيات عظيمة لكنها لا تهدد بخطر لافتقارها إلى القوة العسكرية. ولهذا - باستثناء عبد الله بن الزبير - كان الثوار يلجؤون إلى العراق ليثوروا فيه، وإذا ظلوا في الحجاز كثورة المدينة فإن قوة الشام كافية لسحقهم.

في عام ٤٤هـ، أي بعد أقل من سنتين من تنازل الحسن إستلحق معاوية زياد بن أبيه. وقال ابن الأثير: (**وكان استلحاقه أول ما ردت أحكام الشريعة علانية؛ فإن رسول الله ﷺ قضى بالولد للفراش وللعاهر الحجر**)[١]، فضمن شخصية قوية كانت مناوئة له.

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ٤٤٤. ومن العجيب أن معاوية لم يستلحق زياد يوم قدم عليه عام ٤٢ هـ- بل صالحه على مال يحمله إليه (الطبري ٥: ١٧٦) فسقطت حجة الحاجة السياسية وقد تركه عامين ثم استلحقه (انظر قصة الاستلحاق في الطبري ٥: ٢١٤) فالذي يلفت النظر أن الحاجة السياسية ليست هي التي أملت عليه ذلك ولكن جاهليته هي التي تحدت رسول الله.

وفي عام ٤٥هـ ولى معاوية زياد بن أبيه على البصرة[١]، فضمن الحفاظ على هذا القطر المهم والمناوىء.

وفي عام ٤٦هـ كان عبد الرحمن بن خالد بن الوليد أحد كبار أنصار معاوية قد لمع اسمه كقائد عسكري اشتهر بغزواته إلى بيزنطية. **(وعظم شأنه عند أهل الشام ومالوا إليه لما عندهم من آثار أبيه ولغنائه في بلاد الروم ولشدة بأسه؛ فخافه معاوية وخشي منه، وأمر ابن أثال النصراني أن يحتال في قتله، وضمن له أن يضع خراجه ما عاش وأن يوليه [جباية] خراج حمص، فلما قدم عبد الرحمن من الروم دس إليه ابن أثالة شربة مسمومة مع بعض مماليكه فشربها فمات بحمص فوفى له معاوية بما ضمن له)**[٢].

وفرح معاوية ولا شك لما قتل خالد بن عبد الرحمن أثالة انتقامًا لأبيه بدليل أنه حبسه أيامًا ثم غرمه ديته. لقد تخلص من الاثنين معًا كعادته.

وفي عام ٥٠هـ توفي المغيرة فخاف معاوية على الكوفة فرماها بزياد بن أبيه[٣] فضبط أمرها.

وفي عام ٥١ بعد مضي ثمان سنوات على حُكم معاوية وقد توثقت له الأمور وخضع الجمهور أقدم على جريمة أخرى كان لها شأن وأي شأن، أعني بذلك قضية قتل «حجر بن عدي» حيث فتح معاوية بقتله باب الإرهاب لأول مرة في تاريخ المسلمين.

لم يشهر «حجر» سيفًا، ولم يقم بتمرد، ولكنه كان يعارض حكم معاوية بالكلمة والموعظة الحسنة، وكان يطالب أن يخفف «زياد بن أبيه» من مظالمه؛ وكان وجيهًا مسموع الكلمة.

وكان رحمه الله يقاوم إخراج الشريعة من الحياة العملية، ويقاوم إحلال سلطة القوة محلها، فيغضب الوالي. ولما قتل عربي مسلم ذميًّا كره زياد أن يقيد به، وقضى بالدية وأبى أهل الذمي قبولها وقالوا: كنا نخبر أن الإسلام

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ٤٤٧.

(٢) نفسه ٣: ٤٥٣.

(٣) نفسه ٣: ٤٦١.

يسوي بين الناس ولا يفضل عربيًّا على غير عربي. وغضب حجر بن عدي وأبى أن يسكت على قضاء زياد وقام الناس معه حتى أشفق زياد من الثورة عليه فأمر بالقصاص على كره منه وكتب في حجر وأصحابه إلى معاوية[١]، ودفع حجر حياته ثمنًا لهذا الموقف ولغير هذا الموقف. ولعل العربي القاتل كان من قريش، وهو ما لا يتسامح به الأمويون.

وكان حجر لا يقبل بسنة معاوية القاضية بشتم أمير المؤمنين؛ فكان يقاوم ذلك. أي أنه اصطدم عمليًا بثلاثة ثوابت حكم معاوية.

الأول: عدم السماح بمقاومة الثوابت الجديدة وإلا اعتبرت تمردا. ورفض حجر لقضاء زياد غير الإسلامي مقاومة للسلطة التي أصبحت فوق الشريعة.

والثاني: عدم السماح بالحرية التي ألفها الناس أيام أمير المؤمنين بما فيها خصومه ومحاربيه وتكفيره وشتمه.

الثالث: فرض شتم الإمام بالقوة. وأثبت أمر الشتم أن معاوية قد صمم على أن يمحو ذكر الإمام علي ولا يبقي منه شيئًا حميدًا، ولذلك جار في تصرفاته فاعتبر كل من لم يشتم الإمام متمردًا على خططه.

من هنا ارتأى معاوية أن يضرب ضربته فأمر ب- «حجر» فقتل ضربًا بالسيف. وكان رأس هذا الصحابي الجليل كافيًا لإسكات أي معارضة. فقد لوحظ بعد تلك الجريمة أن الناس قد أحجموا عن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأن الرقاب قد خنعت لحكم معاوية بالفعل. لقد بدأ تمزيق وحدة المسلمين بالسيف بعد ثمان سنين من عام الجماعة.

ويقول طه حسين: كانت (**محنة حجر تصور المذهب الجديد في الحكم بعد أن استحالت الخلافة إلى ملك وتغيرت سياسة الملوك والأمراء الذين يعملون في الأقاليم، وأصبح تثبيت الملك ودعم السلطان والاحتياط للنظام آثر في نفس الملوك والأمراء من النصح للدين والبقاء على المسلمين. وقد رأينا الخلفاء الراشدين يدرؤون الحدود بالشبهات، ويحرجون على عمالهم في ألا**

---

(١) طه حسين: علي وبنوه ص ٢٢٠.

يؤذوا الناس في أبشارهم وأموالهم فكيف بنفوسهم ودمائهم... فأما الآن في أيام «معاوية» و«زياد» فالناس يؤخذون بالشبهات، ويقتلون بالظنة، والنظام آثر عند الملوك والولاة من النفوس المؤمنة التي أمر الله ألا تزهق إلا بحقها)[١].

وهكذا استباح معاوية قتل «حجر بن عدي» ظلمًا وعدوانا. وحتى أكثر المتعاطفين معه كابن حزم لم يخف شجبه لها واعتبر قتله أول الوهن في الإسلام[٢].

لم يحتج أحد بشكل عملي على قتل الشهيد «حجر بن عدي» إلا بكلمات ما لبثت أن همدت، فتبين من ذلك الصمت والاستسلام أن «معاوية» قد أحكم سيطرته، وأن لا مجال لمراقبة ولا تقويم «لعمر» بالسيف[٣] ولا «لعثمان» بالقوة[٤] ولا حتى بالموعظة. وأثبت دم «حجر» المراق أنه كان بداية قانية لسيل من الدماء سيتجمع من دم الحسين في كربلاء ومن دماء بقية الصحابة في «الحرة» ومن دم التوابين في «العراق» ومن دم الخوارج في أكثر من مكان، ثم يسمون عام تولية معاوية بعام السنة والجماعة.

*

وبعد أن بسط سيطرته على العالم الإسلامي وأرسى أركان دولته ومهد كل العوائق وأصبح قادرًا على فرض ما يريد، ذهب «معاوية» عام ٥٦هـ[٥] إلى المدينة لتحقيق غرض خطير فذهب إلى المسجد، واعتلى منبر رسول الله، وجلس عليه، ولست أدري ولم يدر الناس ما جال في خاطره وهو على نفس المنبر الذي طالما رتل المبادىء التي أصمت آذان قريش الطليقة.

لا شك أنه احتوى في تلك اللحظات الرهيبة أحداث الماضي كله منذ أن رفع بيده أول سيف في وجه الإسلام إلى أن أغمده في جسد نظام الأمة. ها هو الآن في مسجد الرسول يقتعد منبره، يمرر عينيه فوق رؤوس بقية المهاجرين

(١) علي وبنوه ص ٢١٨ - ٢١٩.
(٢) عويس: ابن حزم الأندلسي ص ١٨٢.
(٣) إشارة إلى قول أحد الصحابة لعمر وهو على المنبر: لو وجدنا فيك اعوجاجًا لقومناك بسيوفنا.
(٤) إشارة إلى قول الإمام علي لعثمان عندما قال إنه سيأخذ من المال حاجته وإن رغمت أنوف، فقال له علي بحزم: إذن تمنع من ذلك (عثمان ص ١٥٥).
(٥) ابن الأثير: الكامل ٣: ٥٠٣.

والأنصار الذين حاربوه وحاربهم. لم ينح منحى الرسول عندما خاطب قريش الطليقة وعفا عنها، بل جار وتجبر وخاطب قريش المهاجرة والأنصار بلهجة قاسية. أعلن من منبر رسول الله إنهاء نظام الأمة من نفس المنبر الذي أعلنه فأبلغ المهاجرين والأنصار أنه يرغب في ولاية العهد لابنه وتساءل: **(من أحق بالخلافة في فضله وعقله وموضعه؟)** وأنذر وهدد وتوعد **(وما أظن قومًا بمنتهين حتى تصيبهم بوائق تجتث أصولهم. وقد أنذرت إن أغنت النذر)**[١] إنها ساعة انتقام قريش الطليقة بأسلوب معاوية الذي فقد نعومته. كان يكفيه منهم أنهم يرونه فوق رؤوسهم على نفس المنبر الذي تليت فيه الآيات والأحاديث، وأقامت نظام الأمة. وها هو الآن ومن نفس المنبر يعلن نقض نظام الأمة، ويلغي نظام الخلافة، ويقيم نظام الوراثة. لقد كانت ساعة انتقام رهيبة.

استند الأمويون إلى شرعية هذا العمل بما قام به أبو بكر وعمر وعثمان، كما ذكر مروان بن الحكم من منبر رسول الله، لكن هذه المقارنة نفسها يعتبرها رشيد رضا من بين عوامل إفساد الأمة الأربعة وذكر أن من بين تلك العوامل عامل **(عدم التفرقة بين استخلاف معاوية ولده يزيد الفاسق الفاجر بالرغم من أنوف المسلمين وبين عهد الصديق الأكبر واستخلافه للإمام العادل عمر بن الخطاب ذي المناقب العظيمة بعد مشاورة أهل الحل والعقد فيه وإقناعهم به والعلم بتلقيهم له بالقبول)**[٢].

وقد ناقشنا هذا الموضوع عند الحديث عن استخلاف أبي بكر لعمر فتلمسه ثمة. بيد أنه لا بد من الإشارة إلى أن الماوردي وابن خلدون[٣] وغيرهما قد تبنيا شبهة الأمويين هذه وبرروها ودافعوا عن ولاية العهد دفاعًا مستميتًا وباطلا.

*

يعدد طه حسين الخروج على الثوابت فيقول: **(وقد اجتمعت لمعاوية أقطار البلاد الإسلامية كلها بعد أن صالحه الحسن بن علي رحمه الله؛ فسمى نفسه**

---

(١) الكامل ٣: ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٢) رضا: لخلافة ص ٥١.

(٣) انظر الأحكام السلطانية ص ١١. ومقدمة ابن خلدون ص ٢١٠.

أمير المؤمنين، ولكنه لم يسر سيرة من عرفنا من أمراء المؤمنين، وإنما جعل الخلافة ملكًا وأورثها إبنه من بعده، واستباح أشياء حرمها الله في القرآن فاستلحق زيادًا ورغب به عن أبيه، والله ينهي أشد النهي في القرآن عن هذا الاستلحاق وأمثاله... وكان زياد يعرف أباه عبيدًا الرومي حين قبل هذا الاستلحاق وفرح به. وقد نهى رسول الله ﷺ عن هذا الاستلحاق وأمثاله، حين قال - فيما رواه الشيخان -: «ومن ادعى لغير أبيه فليتبوأ مقعده من النار» وحين قال - فيما روى الشيخان - أيضًا: «من رغب عن أبيه فهو كفر». ثم تابع الخروج على الكتاب والسنة لأن الإثم يدعو الإثم ولأن صاحب الدنيا لا يقنع صاحبه. فالله قد حرم مكة في القرآن وحرم النبي المدينة فيما روى الشيخان عن علي. وقد استباح بنو أمية المدينة ومكة جميعًا. بدأ يزيد بن معاوية فاستباح المدينة وأنهبها ثلاثًا، وثنى عبد الملك بن مروان فأذن للحجاج في أن يستبيح مكة، واستباحها الحجاج ففعل فيها الأفاعيل. كل ذلك لتخضع البلاد المقدسة لبني أبي سفيان ولبني مروان من بعدهم. واستباح إبن زياد عن أمر يزيد بن معاوية قتل الحسين وأبنائه وأخوته، وسبى بنات النبي)[1].

وأخيرًا كما يقول طه حسين بحق: (استقر في الإسلام لأول مرة هذا الملك الذي يقوم على البأس والبطش والخوف والذي يرثه الأبناء عن الآباء، وأصبحت الأمة كأنها ملك لصاحب السلطان ينقله إلى من أحب من أبنائه كما ينقل إليه ما يملك من سائل المال وجامده)[2].

❊

وهكذا لم يكتف معاوية بمحو الثوابت السياسية، ولم يكتف بوصوله إلى الحكم بل جعل الملك في ذريته، وجعل من يزيد سيدًا على الأنصار والمهاجرين، ومن قريش الطليقة سيدة على العالم الإسلامي. لقد بلغ الانتقام أوجه. لكن معاوية - لسوء حظه - لم يحسن اختيار الخلف؛ فلم يلبث «يزيد» أن هدم - بتصرفاته الدموية وسلوكه المبتذل - دولة «بني سفيان» نهائيًا، لصالح دولة «بني مروان».

---

(١) طه حسين: مرآة الإسلام ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) طه حسين: علي وبنوه ص ٢٢٦.

وليس من شك أنه اهتدى إلى فكرة ولاية العهد، وهي فكرة غريبة على نظام الأمة وحتى على تقاليد القبلية وأعراف قريش، من تأثره بنمط الحكم البيزنطي الذي كان على علم بنظامه. ومن «سرجون بن منصور الرومي» الذي يروي الطبري بسنده أنه (**كان كاتبه وصاحبه أمره**)[1]، ومن ابن أثال النصراني رجله عند المهمات وقاتِل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. كما قدمنا.

*

مما قدمناه يتبين أن معاوية، ومنذ البداية، لم يكن يهمه أصلًا قتلة «عثمان» ولكنه اتخذ منه وسيلة، بدليل أنه لما وصل إلى الحكم لم يلاحقهم ويتتبعهم ليقتص منهم بل صرف اهتمامه لمضايقة وإرهاب وتجويع وتشريد أصحاب الإمام علي. كل ذلك دل على أن همه الأول هو هذا الملك الذي سعى إليه سعيًا، وسفك في طريقه إليه الدم الحرام سفكًا، محطمًا كل شيء في طريقه؛ مقتحمًا كل عائق في سبيله، مخططًا له منذ وقت مبكر. وهو لم يأمر بشتم قتلة عثمان من المنابر وإنما أمر بشتم الإمام علي، وهو إذ يهدم الإمام علي إنما يهدم ما يتجسد فيه، وما يتجسد فيه هو نظام الأمة. وهذا يفسر لنا كيف انصرف من قتلة عثمان إلى تحطيم نموذج نظام الأمة الذي انتهى تمثيله بعلي. ولولا أنه يعرف خطورة الوضع لهاجم الراشدين الآخرين، لكنه اتخذ لذلك سبيلًا آخر حين شجّع القصّاص على ابتكار قصص عن كبار الصحابة تشوه مواقفهم، ولعل أكبر دليل على أن هدفه هو تهديم نظام الأمة نفسها أنه عمد فعلًا إلى هدمها.

عندما وصل إلى المدينة ليفرض البيعة ليزيد، دخل بيت عثمان ليواسي القوم الذين خاض بحرًا من الدم في سبيلهم؛ ويصف لنا الجاحظ تلك اللحظة الحرجة فيقول: (**قدم معاوية المدينة فدخل دار عثمان، قالت «عائشة بنت عثمان»: واأبتاه! وبكت، فقال معاوية: ابنة أخي، إن الناس أعطونا طاعة وأعطيناهم أمانًا، وأظهرنا لهم حلمًا تحته غضب، وأظهروا لنا طاعة تحتها حقد. ومع كل إنسان سيفه، وهو يرى مكان أنصاره، وإن نكثنا بهم نكثوا بنا، ولا ندري أعلينا تكون أم لنا. ولئن تكوني بنت عم أمير المؤمنين خير من أن**

---

(١) الطبري تاريخ الأمم والملوك ٥: ٣٣٠.

تكوني من عرض المسلمين)[1].

بهذا الجواب يكون «معاوية» قد أقفل، رسميًّا، ملف المطالبة بدم «عثمان» نهائيا. مع العلم أن أمير المؤمنين «علي» كان يريد - رغم وجود عاصفة كبيرة - أن يقتص من قتلة «عثمان» فعلًا، واعدًا بتنفيذه عندما يستتب الأمر، لكن «معاوية» - وقد استتب له الأمر - تنكر لدم «عثمان» وهو قادر على تنفيذ ما كان يطالب به، كما تقدم.

على أن ما قاله «معاوية» لابنة الخليفة يكشف بوضوح، نظرته لطبيعة الولاية وأنها ليست تكليفًا ولكن تشريفًا وفخرًا وتعاليًا فوق الناس: **(ولأن تكوني بنت عم أمير المؤمنين خير من أن تكوني من عرض المسلمين)** وسيترتب على هذه النظرة - كما سنرى إيجاد نظام هرمي طبقي.

الموضوع إذن ليس موضوع قتلة «عثمان» ولا دم «عثمان» وإنما دور تأسيس الملك السفياني بكل تصوراته هو والذي بدأ يحلم به منذ زمن. وها هو قد وصل وها هو يحمل ابنه على رؤوس الناس فما له ولعثمان الذي قد يثير إحياء موضوعه مشاكل في طريق البيعة ليزيد.

---

(١) البيان والتبيين ٣: ٢٠٠ - ٢٠١. نظرية عدالة الصحابة والمرجعية في الإسلام - رأي الشيعة - رأي السنة - حكم الشرع ص ٦٦ - ٦٧.

(١١)
المصبّ الواحد

من الملاحظ أن بداية مسار الفكر المعارض - ثوريًّا أو مسالمًا - يختلف عن نهايته. كان يرفض كل جذور الفردية كـ- «القرشية» و«خلافة الله» و«ظلية الله». وهو ما مثله زيد بن علي ويحيى بن زيد والحارث بن سريج - الذي لا يبعد أن يكون زيديًّا كما سنرى من تمثل في مبادىء ثورته - والخوارج وغيرهم. لكن فشل المعارك القتالية وعدم إحراز النصر الكامل أدى إلى الإحساس بضرورة مراجعة الحساب في عوامل الهزائم المتكررة. فأعاد بعض الثوار صياغة خطواتهم السياسية مع ما يتناسب والظرف الواقع. ولسوء الحظ وجدوا أن الصلاحيات الواسعة قد أصبحت قوة تمكن الحكام من تحقيق رغباتهم بسرعة؛ فسعوا - من أجل تثبيت حقوقهم - إلى إعطاء زعاماتهم حقوقًا واسعة ظنًّا منهم أنهم سيتمكنون بها من مواجهة الحكم الشرس بنفس أسلحته. فضحوا بالمبادىء من أجل هدف نبيل لم يتحقق. فضاعت المبادىء وبقيت الصلاحيات. وما حسبوه عامل انتصار لخصومهم كان في الحقيقة عامل انكسار للمبادىء العظيمة.

لن يشفع لتقديراتهم بعد أن أدركوا خطيئة الحكام أن يرتكبوا نفس الأفعال؛ فالصلاحيات المطلقة سرعان ما ظفر بها الإمام الثائر. وقد أدى فشل الإمام «علي» لأخذه بالشورى قرارًا حاسمًا بالاتكال على ضمير الإمام لا على المؤسسة. وقد كان الإمام علي يشاور أصحابه ويحاورهم حتى يقنعهم بينما كان معاوية يتخذ القرار لنفسه وينفذه بسرعة. ومن هنا أعرضوا عن طريقة الإمام «علي» والتزامه التام والمطلق بالشورى التي كان ضحية لها، واتجهوا اتجاهًا آخر. ومن السخرية البالغة أن تكون الصلاحيات المطلقة مطلوبة **للمقاومة** كما هي مطلوبة **للتسلط**. أو بتعبير آخر اعتمد التسلط على الفردية **ليحكم** بينما اعتمدها الثائر **ليقاوم**. هكذا كانت الفردية هي الشرك الذي وقع الجميع في مصيدته. ولو أصر الثائرون على مبادئهم لربما حققوا نتائج أفضل. ذلك أن التفريط بالمبادىء قد قرب مواقعهم من الخصم، ولم يجد الناس - خاصة

وسط تضليل كامل - كبير فرق في الإدارة إلا عند من أعطي بسطة في العلم والفهم وهم قلة.

ومن هنا بالضبط يمكن حصر الفكر التصحيحي في «الخوارج» (في مرحلة ما بعد عهد الإمام علي) و«الجعفرية» (الأولى: فترة الشورى، وفترة الثورة الإسلامية الأخيرة) و«الإسماعيلية» و«الزيدية» و«الهادوية» (ما قبل الحمزية والمسورية والشوكانية) حيث طرحت صيغًا مختلفة الألوان ذات مذاق لذيذ ومرير معًا[١].

ففي إطار هذا الفكر الثوري نجد فكر «الخوارج» هو الوحيد الذي لم يسقط في القرشية ولا في الوراثة، وإذ يجمعه بالزيدية هاتان القضيتان فإن الرؤى والمحتويات المختلفة تفرق بينهما. كما أن بقية المذاهب كلها لا تلتقي مع الفكر السياسي الخارجي قط.

على أن الخوارج كحركة سياسية قد انتهت من الحياة السياسية مبكرة لكنها استبقت فكرًا مدويًّا ومثيرًا، بينما ظلت الزيدية تلعب دورًا مميزًا على المسرح السياسي كرمز للمعارضة بشكل عام حتى اليوم. ومهما تكن الخلافات بين الزيدية والخوارج فإن الثورة على الظلمة تضمهم في إطار واحد، كما أن أنصار الحكم يجتمعون فيما نعرفه بالسنة الحاكمة أو السنة السياسية.

---

(١) لكن ينبغي أن لا ننسى أن داخل كل مذهب غاية في الروعة والإبداع. لكننا لسنا معنيين بتلك الأفكار في هذا البحث. لأننا نفتش - ضمن المسار العام - عن أسباب الفكر الفردي المطلق، وعن أوجه التشابه بين المذاهب في ذلك التداعي الكبير.

(١٢)
خلاصة وتقييم

• الأفكار التي ثبّتت خصومها

لعل المفاجأة الكبرى أن مناوئي الحكم الأموي والعباسي قد دعموا هذا الاتجاه، بل زايدوا عليه بالتبني الديني الصريح. وإذا كان بعض السنية السياسية لم يُدخلوا الخلافة علنًا في أصول الدين، وإنما جعلوها في أصول الفقه لكنهم ديّنوها فقهيًا وجعلوها واجبة وجوبًا دينيًا فتساوت في النتيجة مع الصفوية. أقول إذا كانت السنية قد اختبأت في تديين الخلافة تحت شعار الفقه فإن الصفوية كانت أكثر تصريحًا بتبيين الخلافة كأصل من أصول الدين.

هذا التديين من قبل الشيعة لم يخدم أئمة الشيعة وحدهم بل وخصوم الشيعة، دعمًا لمحاولاتهم إثبات أن ولايتهم من الله باعتبارهم خلفاء الله.

ولكن قبل الشروع في استعراض آراء هذا المذهب نقول كلمة عن مصطلح «الشيعة». ويمكن القول باختصار أنه يواجه ما واجهه مصطلح «السنة» من شمولية وعدم وحدة فكرية. وعليه فهو أيضًا لا يعبر عن محتواه. إن الرؤية الثورية بين أجنحته مختلفة، والرؤية السياسية مختلفة، والرؤية الفقهية مختلفة. والزيدية من الشيعة تعترف بالخلفاء الراشدين، ولا تقول بالنص ولا بالعصمة. فهي إذن تقف طرفي نقيض من الجعفرية الصفوية والاسماعيلية. والشيء الذي يلتقون حوله هو أفضلية الإمام عليه السلام على جميع الصحابة. وما دون الفضل بالخلافات بينهما كالخلافات مع بقية المذاهب[١].

وإذن فهذا التعريف لا يكفي ليكون إطارًا جامعًا لكل التنافر الداخلي.

---

(١) على أن الصفويّة تلتقي مع متأخرة الهادوية في موضوع الخلفاء الراشدين وأن الإمام الشرعي والأول هو علي، وأن الخلفاء قد اغتصبوا حقه في الخلافة، وتختلف معها في بقية القضايا كما سيأتي. وقد أفردنا للهادوية والشافعية والإسماعيلية في اليمن بحثًا خاصًا في كتاب خاص، واكتفينا هنا بما له علاقة على مستوى العالم الإسلامي.

ومن ثم فليس منطقيًا أن تصلح تسمية واحدة - وهي بهذا القدر من الاختلاف - إطارًا لمذهب واحد؛ إذ إن حشر المتناقضات تحت اسم واحد مما يعسر هضمه؛ فلو أننا دققنا في الموضوع لوجدنا التقارب الفقهي بين: «الزيدية» و«الحنفية» و«الشافعية» و«المالكية» و«الحنبلية» وحتى «الجعفرية» قويًا، بل إنك ستجد الخلافات بين الشافعية والحنبلية أكثر مما هي بين الزيدية وبين تلك المذاهب. ومن ثم فيصلح صلاحًا لا فساد فيه إطلاق اسم «أهل السنة» على أهل الحديث و«الشيعة» على حب الإمام «علي» وهكذا تردم الفجوة بين المذاهب عن طريق التقارب في الفقه، والشراكة في حب الإمام علي، والأخذ جميعًا من حديث رسول الله.

إن احتكار حب الإمام علي لفئة، واحتكار الحديث النبوي لفئة دعاوى ليس عليها دليل. وقد نقل العلامة القاسمي عن الإمام «أحمد بن المختار الرازي» في مقدمة كتابه «حجج القرآن» **قوله: (ما من فرقة إلا ولها حجة من الكتاب، وما من طائفة إلا وفيها علماء نحارير فضلاء، لهم في عقائدهم مصنفات، وفي قواعدهم مؤلفات، وكل منهم يؤول دليل صاحبه على حسب عقيدته ووفق مذهبه، وما منهم من أحد إلا ويعتقد أنه هو المحق السعيد، وأن مخالفه لفي ضلال بعيد)**[(١)].

ولن يتجاوز منصف ما قدمه أئمة المذاهب لأئمة أهل البيت من عون ومساعدة مادية ومعنوية مالًا وفتاوى، ولن ينسى أحد ما لاقوه لهذا السبب من عذاب وسجن كما قدمنا. ولن يتجاوز مؤرخ منصف قصائد الإمام «الشافعي» في «أهل البيت» والدفاع عنهم ضد المتطرفين من الفريقين، كما لن يتجاوز مؤرخ نزيه «مسند الإمام أحمد بن حنبل» في فضائل الإمام «علي» بدون أن يتوقف وقفة مؤرخ نزيه.

وإذا كان هذا هو حال «أئمة المذاهب» نظريًا وعمليًا فماذا إذن بقي من مصطلح «الشيعة» و«السنة»؟ الحق أن المصطلحين لا يمثلان محتواهما جيدًا؛ فإذا اعتبرنا «التشيع» هو حب الإمام «علي» فلا يوجد مسلم حقيقي على وجه

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٨٢.

الأرض لا يحبه. وإذا اعتبرنا «السنة» هم «أهل الحديث» فلا يوجد مذهب واحد لا يعتمد عليه. وإذن فإن المصطلحيْن سياسيّيْن. وإزاء هذه الحقيقة يجب في رأينا - كما عبرنا عن ذلك مرارًا - تسمية الأفكار بمسميات أصحابها أو مذاهبها بدون إسناد إلى «شيعة» و«سنة» نظرًا لاختلاط القواسم وانتقائها وتواجدها مما يشكل إبقاء الأسماء الشمولية مستحيلة.

وإذن، ونتيجة لذلك كله، يقتضي البحث استيضاح الرؤية بشكل ليس من خلال عيون السنة والشيعة لما تحملانه من رمد التمذهب، ولكن من خلال تعريف جديد مصاغ من الحقائق التاريخية. وقد قلت فيما سبق أنه ينبغي أن تسمى المذاهب بأسمائها لمعرفة آرائها حول القضايا الفقهية والفكرية والسياسية. وأقول الآن أنه ينبغي أن ينظر إلى الأزمة السياسية من خلال تيارين: تيار وقف مع الدولة الفردية سنة وشيعة، وتيار وقف ضدها سنة وشيعة كذلك. تيار حاكم، وتيار معارض. ولا ثالث لهما إلا المحايد ولا عبرة به.

• تبدّل الثوابت، تجمّد المتغيّرات

على ضوء ما تقدم يظهر بوضوح أن ما وصل إلينا من صياغة فقهية عن الخلافة الراشدة كان شيئًا، وما كان عليه نظام الأمة شيء آخر. وما تلقفناه عن الخلافة خطوط طولية وعرضية ملطخة بمداد سني وصفوي. ومن المؤكد أن نظام الأمة لو استمر لتطور ولغير مجرى التاريخ إلى سياق أفضل، لكن تم تدميره نهائيًا إلا من رؤى غائمة، وحل محله شيء آخر تمامًا. والإمام أو الخليفة الذي يقدمه أهل السنية أو الشيعية هو إمام آخر من صنع عصور متأخرة ورديئة.

ومن خلال ما قدمناه أيضًا يتضح أن «التشريعات الفقهية الخاصة بحقوق الإمام أو الملك أو السلطان» كانت استبدالًا كاملًا للأسس الشورية. وأن التشريعات الفردية مع الزمن لم تكن تطويرًا بل كانت تبديلًا يتراكم باستمرار. لقد تغيرت التركيبات السياسية فذهب إمام وأتى ملك وسلطان، ولكن الفقه السياسي لم يتغير وإنما تراكم بعضه فوق بعض، فما صلح لإمام في زمن صلح مع زيادات مجحفة لإمام أو سلطان آخر، وحقوق الخليفة الأموي هي نفسها حقوق الخليفة العباسي وهي نفسها حقوق السلطان الأيوبي والملك البويهي مع زيادات تقتضيها النكسة الأخلاقية. ومن هنا بقيت الصلاحيات الجديدة تتراكم فوق الأولى بنفس طبيعتها.

بعد أن بدلوا الثوابت - باسم الإسلام - عادوا فجمدوا المتغيرات والإضافات باسم الإسلام أيضًا. ألغوا كل مقاطعة دينية للحكام الجائرين وحثوا الناس على الصلاة خلف أئمة الجور، ودعوا إلى حضور جمعة الظلمة(١)، وحرموا الخروج عليه وعنه. وبهذه الطريقة ألغوا الأسس الدينية الرافضة لدولة الظلم، والحامية لثوابت الأمة، كما ألغوا في الوقت نفسه الفواصل بين نظام

---

(١) لا أتحدث من منطلق المذاهب الفقهية انتصارًا لهذا أو لذاك حول صلاة الجمعة وغيرها، لكني أتناولها من باب أن فقهاء السلطة قد غيروا مسيرة المظاهرات الروحية إلى مظاهرات تأييد لحكام الجور، وبالتالي إذابة كل العوائق أمام دولة الظلم، ليس غير.

الأمة وبين دولة الفرد؛ فقاد رؤساء الدول هؤلاء الحجيج كما كان يقود الخلفاء، وأموا الناس في صلاة الجمعة والأعياد، كما كان يؤمهم الخلفاء، حيث جعلوا من خطبتيهما نشيدًا يتغنى بالطاعة للظلمة وبالعمل للآخرة؛ فسلبوا من الخطبة آثارها وتأثيرها في الحياة الدنيا. ومن هذا المنبر الذي أسس على العدل تصاعدت الدعوات لحماية دولة الظلم. وحرم الخروج على الظلمة، كما حرم الخروج على العادلين، وأعطيت لهم الطاعة ليس فقط في **المنشط** كما كان مع الراشدين وإنما في **المكره** أيضًا.

ثم أجازوا دفع الأموال للحكم الظالم، فأصبحت الزكاة والواجبات تدفع لأئمة الجور كما كانت تدفع بنظر الراشدين، ومع أن مصرفها قد اختلف جوهريًا عما كانت تصرف فيه، إلا أن هذا الفارق قد أمكن إخفاؤه تحت غطاء أنه من حق خليفة الله الذي استعان بها على تمكين دولته، وصرفها على مؤيديه وأتباعه بدون مراعاة لقوانين الشريعة.

ويدخل في هذا السبيل ما يروى عن فتوى بعض «فقهاء السلطة» بجواز الحج إلى بيت المقدس عندما استولى عبد الله بن الزبير على مكة ومنع حجيج الشام منها؛ فصعب على أهل الشام ذلك، وخشي عبد الملك بن مروان من أثر ذلك المنع، فأفتاه «فقيه السلطة» بالحج إلى بيت المقدس. وسواء صحت الرواية أم لم تصح إلا أن بها قدرًا كبيرًا من الدلالة على توجه الدولة الفردية لإذابة كل الحواجز التي تعرقل خطاها.

هذه الصلاحيات المتراكمة التي تضخمت - ككرة الثلج - ساعدت على طمس الفوارق الفاصلة بين نظام الأمة ونمط الدولة الفردية؛ فوجد الناس أنفسهم يطيعون خليفة راشدًا أو ملكًا باطشًا أمويًا أو عباسيًا أو فاطميًا أو بويهيًا أو عثمانيًا.

حقًا لقد أوصلت معظم المذاهب - بهذه الرؤية - «الشورى» و«النص» في النهاية إلى حد الابتذال.

وعلى ضوء ذلك لا أبعد عن الصواب إذا قلت أن «التشريعات السياسية الفقهية» - كما وصلت إلينا - قد ولدت في أحضان أزمات نفسية عنيفة؛ فأزمة

ولدها شعور بالإثم من جراء تعاون مرهق بين «العقيدة» و«المصلحة» فصاغت بدورها قوانين المذلة، وأزمة ولدها شعور بالقهر والظلم نتيجة استئثار بالحكم فأنتجت قوانينها ردود فعلها.

• فأزمة «السنية السياسية» تمثلت في **تديين التغلب وشرعيته** حتى أصبح التغلب سنة متبعة ارتاحت إليها أفئدة من قال بها. وهؤلاء هم الحفدة الروحيون لحكم معاوية.

• وأزمة التشريعات «الفقهية الصفويّة» و«الإسماعيلية» ولدت في أحضان القهر، ومن ثم أغرقتا نفسيهما - كتعويض نفسي - في «الغيبة» و«العصمة» والوراثة والقداسة لتحافظا على تماسك أتباعهما من اضطهاد جارف. ومن هنا استغنيا عن **الشورى** الملزمة بالنص على الأئمة[1]، فالتقتا مع السنية السياسية في كسر الشورى والانتخاب.

• ونمت تشريعات «المذهب الخارجي» في مناخ معارك موصولة فلم يتبصر مواقعه فخلط عملًا صالحًا بآخر سيئًا. لقد أنبت نبتًا حسنًا من ناحية ثم اجتثه اجتثاثًا بتعصبه من ناحية ثانية.

من ذلك يتضح أن التشريعات السياسية قد ولدت ولادة قيصرية، في مهد متشابه من القهر. إن «النظرية السنية» لا تختلف بصورة أساسية عن «النظرية الصفوية» في المزايا التي للإمام، وفي «القرشية» وفي وجوب الطاعة التي وضعها الإمام «أحمد بن حنبل» و«الماوردي» و«الغزالي» و«ابن جماعة». وأضافت السنية تحريم الخروج على ملوك السنة من «أمويين» و«عباسيين» و«خوارزميين» و«سلاجقة» و«أتراك» لا يكادون يختلفون عن ملوك الشيعة «الفاطمية» و«الصفوية» و«الإسماعيلية» و«متأخري الهادوية». والقداسة التي تحيط بـ «الصحابة» الأجلاء لا تختلف عن قداسة الشيعة الصفويّة التي تحيط بالقرابة. أي أن العصمة الموسوم بها «الصفويّة» تظهر في صيغة أخرى عند «أهل السنة» بالنسبة «للخلفاء الثلاثة» «أبو بكر» و«عمر» و«عثمان» ووضعهم في مرتبة فوق النقد، وستصبح تخطئتهم مثار تكفير أو تفسيق. أما الإمام «علي»

---

(١) أنظر تعليقات منظمة الإعلام الإسلامي على كتاب «نظام الحكم في الإسلام - الحكم والدولة» للمرحوم محمد المبارك ص ٤١، الناشر منظمة الإعلام الإسلامي - قسم العلاقات الدولية - طهران ١٤٠٤ هـ.

فهم يروون فيه بدون تحرج هجو «عمران بن حطان» له. ويعتمده «البخاري» - وهو من «أهل الحديث» - راويًا صادقًا يأخذ بحديثه مع أنه يخالف شروطه[(١)].

وعليه فينبغي أن يكون واضحًا أن القائلين بـ- «الشورى» و«الانتخاب» هم الإمام «زيد» و«مالك» و«أبو حنيفة» و«الشافعي» - وخالفهم «ابن حنبل» بوجوب طاعة المتغلب - وغيرهم من العلماء. أما المشرعون الذين يسمون بـ- «أهل السنة» كما درسناهم فهم لا يمتون إلى مؤسسي «المذاهب الأربعة» بصلة في هذه الأمور. إن شرح حقيقة الانتساب هذا يوضح المواقف ولا يعتدي على المذاهب.

*

ومهما يكن من شيء فوفق هذا المناخ نمت مسارات فكرية متنوعة ومختلفة... وفق فكر قدر له أن يسود على غيره داعيًا «بالأخذ بالأقل ضررًا». وبهذه التضحية بلغ الضرر مداه.

والخلاصة أنه عندما نشأت المعارضة أكملت تركيب «الحاكم المقدس» في الأذهان كما لو كان ضرورة دينية لا غنى عنها. من هنا نسج الفكر المعارض أيضًا حججه من نفس المنطق حتى يقارع بنفس الحجة؛ فتعمقت من ثم قداسة الصلاحيات.

ومهما يكن من شيء فقد سقط «الفكر المعارض» في النهاية في بؤرة الفردية السياسية بكل ملحقاتها المقدسة، ومن ثم لاحت تشريعاته قريبة من الموقع الحاكم. وفي التحليل الأخير نجد الجانبين قد وقعا في نفس الفخ تقريبًا وإن كان الفكر الثائر أكثر انعتاقًا وتحررًا من «الفقه الحاكم» ومتفوقًا عليه فيما اشترطه من حقوق للأمة.

من هنا يتضح أن «فقهاء السلطة» لم يسهموا في إثراء «الفكر السياسي» بما يكفل تطوره وحمايته، بقدر ما أثروا «الفقه السياسي» بما يكفل تبريره، ويوجد داخل هذا الفقه السياسي إثراء بغير حدود لحقوق الحاكم، وجدب بدون حدود لحقوق المحكوم.

---

(١) تدوين السنة ١٩٩.

يتضح مما سبق أن دم **الشورى** - الركيزة الأساسية لنظام الأمة - قد سفح بطريقة قاسية.

*

فلا معدى من القول إذن أن الدولة قد أقامت كيانها على أرضية **سياسية كهنوتية** مستخدمة بمهارة وسائل دينية بدلت الفكر الإسلامي السياسي تبديلًا، لكنها استبقت شكله وألفاظه. لم يعد المسجد يرفع آذان الصلاة جامعة، ولم يعد برلمانًا، ولم تعد الشورى واجبة. وكذلك لم يعد العدل ملزمًا، ولا الانتخاب فرضًا. لقد أصبح الإسلام دينًا مجردًا من الحياة. أصبح برلمان المسجد منطلق وعظ ضد الحياة، ودعوة ملحة للإسراع منها صوب الآخرة. وأضحت الشورى نصيحة ذليلة، واستشارة مكمومة، وغدا العدل حكمًا مزاجيًا، والانتخاب حديث خرافة. وبانهيار تلك الحصون سرحت خيول التبديل تلعب على إيقاع جديد لعبة دمار الإنسان.

وفي خلال ثمانين عامًا من الحكم الأموي الفردي تلتها خمسمائة عام من الحكم العباسي الفردي تخللها حكم فاطمي ونفوذ بويهي وسلجوقي وخوارزمي ثم أكثر من أربعمائة عام من الحكم العثماني تجذر **الكهنوت السياسي** في الذهن والوجدان، بفعل بقاء التسميات الدينية على ما هي عليه؛ وكان كل من جاء إلى السلطة باسم إمام أو سلطان أو وزير طبق ما بين يديه وزاد فيه توسعة باسم الإسلام، حتى انتهى إلينا تراثًا ضخمًا فتعاملنا به ومعه. ولم تدرك الأمة ما حدث، ومن ثم اعتقدت أن ما تمارسه هو الحكم الإسلامي نفسه بالرغم مما تعتقده من انحرافه قليلًا أو كثيرًا، إلا أنه انحراف لا يبعده كثيرًا عن الخلافة الراشدة، وهذا يدل على أنهم لم يدركوا الهوة الواسعة بين نظام الأمة، وبين فردية الدولة، وهو لعمري فاصل حاسم وقاطع.

ما حدث في الماضي أشبه شيء بما يحدث الآن في عالم التخلف. فالتعامل مع أشكال الديمقراطية من مجالس بلدية، إلى برلمانات، إلى محاكم عليا، إلى نقابات، إلى سلطات تنفيذية كلها تحتل الصدارة بعناوين بارزة، لكنها كلها مفرغة من محتوياتها تمامًا. وليست كلها سوى إدارات حكومية ذات طابع وظائفي عند متحكم فرد.

وسط هذا الضباب المستحكم - ولكي تتبين الحقائق بوضوح - ينبغي للمؤرخ المنصف أن يلتمس التقييم الصحيح بعيدًا عن الفقه السياسي، وعليه أن يجدها من خلال معيارين:

- معيار العدل،
- ومعيار الظلم.

ووفق هذين المعيارين ستتبلج الحقائق بنورها الساطع بدون افتئات ولا تبرير ولا تسويغ. ومن ثم سنجد نظام الخلافة قائم على أساس العدل ودولة الملك قائمة على أساس الظلم. وهكذا لو أخذت الأمور وفق هذه المعايير لما استمر الانحراف ناشرًا أشرعته في بحر متوحل، ولما بقيت المرايا المعكوسة هي الوحيدة التي يقف المسلمون أمامها يتفرّجون على ماضيهم وضعًا مقلوبًا تحملوه صابرين، وعملوا به مجهدين.

*

وفي محاولة للخروج من غسق الرؤية إلى ضحى اليقين لا بد من التسليم بأن ما يسمى بالخلافة التي تعاملنا بها بعد الراشدين هي من صياغة فقهاء التسلط في خلال عهود متعاقبة تم فيها غسل دماغ المسلمين من مبادىء نظام الأمة، وعبئت - بدلًا عن ذلك - بزاد روماني وطعام كسروي في مطبخ كهنوتي قدم وكأنه المائدة الإسلامية السياسية.

ويمكن رسم الخطوط العريضة لحركة التبديل في السجل التالي:

١ - إلغاء نظام الأمة ذي القيادة الجماعية، أولي الأمر؛ فنشأ عن ذلك قيام الدولة الثيوقراطية الكهنوتية متمثلة في خليفة الله وظل الله وسلطان الله. وهذه الصفات أضفت على حكم الظلمة قداسة فردية لا تتيح المجال للمشاركة الجماعية. والكهانة تقيد الحركة إلى درجة الصفر.

٢ - إلغاء الانتخاب واستبداله بولاية العهد ابتداء بولاية يزيد قطع الطريق على تطوير آلية الانتخاب، واختيار أفضل الوسائل الممكنة في صياغة آلية متقدمة ومتطورة.

٣ - تكريس التغلب الذي سنه «معاوية» لأول مرة في تاريخ الإسلام جعل

الفقه السياسي يضع أمر الخلافة منوطًا برجل واحد، ويعطيه شرعية دينية، أتاحت حق تعيين خليفة المستقبل عن طريق ما سموه ولاية العهد، واعتبار هذه التولية شرعية.

٤ - انتزاع حقوق المسلمين المالية ووضعها بيد الحاكم الفرد.

٥ - تجيير حقوق الإمام العادل الواسعة لصالح المتغلب، مع إضافة صلاحيات واسعة ومطلقة.

٦ - تشريع نقض المبادىء التي أقسم على المحافظة عليها وتشريع الخروج من تلك الشروط المقررة والمواصفات المطلوبة. كمثل ما نشاهده من الفتوى لنقض العهود الأكيدة والمواثيق الغليظة.

وقد أسفر ذلك كله عن قيام نظام شديد الفردية اتخذ عدة تسميات على مختلف العصور والأزمنة، أراق دم الشورى، وأنبت شجرة القداسة فنمت واستطالت ويمكن تلخيص ثمرها المرير فيما يلي:

- القداسة المؤقتة والمحصورة في اثني عشر إمامًا (الصفوية).
- والقداسة المشروطة (الصفوية).
- والقداسة المستديمة (الصفوية والإسماعيلية).
- والقداسة السياسية البحتة (أهل السنّة).

وبتمكن القداسة تم:

- إسقاط حق الانتخاب تمامًا (السنّة والشيعية).
- إقرار الوراثة المحصورة في اثني عشر (الصفوية).
- إقرار الوراثة الأبدية (الإسماعيلية).
- إقرار الحصر في جميع «أهل البيت» ضمن شروط جيدة حرمت خرق الشروط. وإذا تمرد الحاكم عليها وجب الخروج عليه (الهادوية).
- إقرار القرشية عندما يسمى بشيعة وسنة.

وإذا كانت «السنية» قد نحرت مبدأها الشوري وهو حجتها في انتخاب «الخلفاء الراشدين» فإن «الصفوية» قد نحرت **حق - الانتخاب** تمامًا عن طريق النص الإلّهي في تسمية الأئمة، بينما حصرت «الهادوية» حق الترشيح في «أهل

البيت» وأبقت حق الانتخاب مفتوحًا للأمة؛ فاحتفظت بمكانة خاصة.

وقد بلغ التقديس للأئمة الاثني عشر ولأئمة الإسماعيلية ولِ «ظل الله» و«خليفة الله» درجة عالية، بحيث أننا نواجه حالة بابوية على شكل جديد.

وبالرغم من أن الفقه السياسي قد حظي ببعض النظريات الجيدة إلا أنه في غالبيته العظمى جملة من التبريرات لما يطبق. فالقضية هنا معكوسة تمامًا، لم تعد النظريات مختبرًا للتطبيقات بل أصبحت النظريات تبريرًا للواقع. ومعنى ذلك أن الواقع لا يطبق نظريات، ولكنه يضع تصرفات ثم يبررها، ومن ثم تعتبر هذه التصرفات نوعًا من العبث. وهذا العبث قدر له أن يكون حاكمًا. هذه هي خلاصة البحث حتى لا نضرب في المتاهات.

وخلاصة القول، أنه نتيجة لتلك التداعيات - بعد إلغاء ثوابت النظام - ظهرت سلسلة من النتائج العائقة كانت هي الثمر الطبيعي لبذور الانحرافات التي نسج لها فقهاء السلطة أردية التلفيق. وزادها تقوية وشراسة أنها صدرت من **علماء دين**، الأمر الذي أعطاها مظهر حق في سحق كل النظريات الرائعة، وهزيمة كل حركات التصحيح.

بل يمكن القول أن نظريات فقهاء السلطة قد غدت طعمًا لاصطياد أكبر قدرٍ ممكن من التأييد لواقع من النوع الشرس، أقاموه برضى منهم وتهافت عليه. ولأن الانحراف قد تم باسم الدين وقدم على أنه الأفضل بين الأنظمة - حتى بالنظر إليه من خلال نظرية وقاية الأسوأ - فقد تحصن بالدين، وأصبح في مكان أمين. وهكذا شكلت تلك التبريرات مجموعة من العوائق يستحيل معها تطوير النظام السياسي.

القسم الثالث

المقاومة ضد الفكر

الجزء الخامس

المقاومة

إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذي أتته الدنيا فتركها

مالك بن دينار

رويدك لو طالت بي حياة، ورد الله الحق إلى أهله تفرغت لك وأهل بيتك، فاقمتكم على المحجة البيضاء؛ فطالما أخذتم بنيات الطريق، وتركتم الحق وراءكم

من رسالة لعمر بن عبد العزيز
إلى عمر بن الوليد الأموي

الفصل الأول
مُقاومة الهجمة الفقهيّة

(١)
التغييرات الأساسية

أرسى «معاوية» دعائم دولته الإمبراطورية الثيوقراطية الدينية على أنقاض نظام الأمة، فقامت هذه باسم الدين لأغراض سياسية بحتة. وانقلب الميزان رأسًا على عقب وأصبح الدين هو المحكوم، بدلًا من أن يكون الحاكم. وليس من شك أنه بذلك الانقلاب وجد حكم جديد: حل الفرد فيه محل القيادة الجماعية، وحلت الإرادة محل النظام. لقد تم التخلص نهائيًا من النظام الانتخابي، وحل محله تسلط قسري وراثي احتفظ بالأسماء على ما هي عليه.

وليس من المبالغة في شيء القول بأن أسس «الدولة الفردية» التي سنها «معاوية» مخالفة كل المخالفة لأسس نظام المدينة المنورة: نبوة وخلافة، وطارىء عليها، وغريب عن سلوكها. فقد قال الحافظ السيوطي: (**أخرج ابن أبي شيبة في المصنف.. قلت لسفينة: «إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم» قال: «كذب بنو الزرقاء بل هم ملوك من أشد الملوك. وأول الملوك معاوية»**)[1].

ولخص التابعي الجليل الإمام «الحسن البصري» الأسس العملية لدولة معاوية بقوله: (**أربع خصال كنَّ في معاوية، لو لم تكن فيه، واحدة لكانت موبقة:**

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ١٩٩.

* انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة (اغتصاب الحكم).

* واستخلافه بعده ابنه سكيرًا خميرًا يلبس الحرير ويضرب بالطنابير (إلغاء الانتخاب).

* واستلحاقه زيادًا... للفراش وللعاهر الحجر» (مخالفة الثوابت).

* وقتله حجرًا وأصحاب حجر (فيا ويلًا له من حجر، ويا ويلًا له من حجر وأصحاب حجر[1]) (استباحة دم المعارضة).

وذكر الحافظ السيوطي:

(قال الحسن البصري: أفسد أمر الناس اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف فحملت، ونال من القرّاء فحكّم الخوارج [أي قالوا لا حكم إلاّ لله] **فلا يزال هذا التحكيم إلى يوم القيامة. والمغيرة بن شعبة؛ فإنه كان عامل معاوية على الكوفة فكتب إليه معاوية: «إذا قرأت كتابي فاقبل معزولًا فأبطأ عنه فلما ورد عليه قال: ما أبطأ بك؟ قال: أمر كنت أوطئه وأهيئه. قال: وما هو؟ قال: البيعة ليزيد من بعدك. قال: أو فعلت؟ قال: نعم. قال: ارجع إلى عملك. فلما خرج قال له أصحابه: ما وراءك؟ قال: وضعت رجل «معاوية» في غرز غي لا يزال فيه إلى يوم القيامة. قال الحسن فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة)[2]).**

هذه الأسس كافية لإيضاح السمات الفاصلة بين نظام الأمة وبين الدولة الإمبراطورية الفردية. ومن المؤكد أنه لا النبي ولا الخلفاء خطر ببالهم تأسيس إمبراطورية على غرار الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية.

والحق أن العباسيين وبقية الدول الإسلامية لم تضف شيئًا جوهريًا على ما أرساه «معاوية»، ولكن العباسيين وسعوا بالإضافات الفارسية، و«أمويو الأندلس» بالتقاليد القوطية، و«الأتراك» و«البويهيون» و«السلجوقيون» بالعشائرية، و«الغزنويون» بتقاليد الملكية الهندية، وأقبل «المغول» يحملون تصورات صينية

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ٤٨٧. تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٨٣.

(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

لم تنضج. وأدى ذلك كله إلى أن يغيب النموذج الراشدي من الصورة، تاركًا وراءه التوق والحنين.

وقد كان الصحابة يدركون عمق التحول فقاوموه باللسان والسنان فلم يفلحوا. لقد استغلظ أمر بني أمية نتيجة تخطيط دقيق وقديم قام به - ما يمكن تسميته - باللوبي الأموي منذ وقت مبكر. ثم تعمق بمن جاء بعدهم فعفا على أثر نظام الأمة، ولم يعد له من تأثير. وبفعل مكائد الحكم وبلاهة المعارضة تم الإجهاز نهائيًا على كل تصور نظام الأمة.

(٢)

الحقائق الأربع

وقبل متابعة هذا الحديث، من الخير أن نلخّص ما ذكرناه حتى تبقى الوقائع متوهجة. نتذكر أن معظم المذاهب الإسلامية هي الأخرى خالفت أصولها وناقضت رسالتها؛ فكان عليها أن تكون حامية للفكر السياسي الشوري، مدافعة عنه، حامية له، لا أن تضع نفسها في خدمة السلطان حامية لفقه التسلط. والوقائع تثبت أنها قامت بخدمته خير قيام، سواء تلك التي بقيت خائفة منه فتملقته، أو تلك التي ظلت مقاومة له فناوأته، فهي إما متآمرة عليه أو متآمرة له. والحق أنه ما من مذهب ولا فرقة ولا تنظيم إلا واضطرت - بسبب الإرهاب السياسي - إلى التآمر عليه أو له، متسترة بالدين، أو متقية به. ولولا الإرهاب السياسي لما كان ذلك كله. كان الدين هو المنبع الذي استقى كل مذهب حججه منه، وهذه هي المعضلة. ولهذا السبب فإن أنظمة الحكم الشوري لم تتطور، في ظل الدولة العربية. وإذا كنا قد أبنّا ذلك لكن الذي يلفت النظر أن النظام الإمبراطوري نفسه عند المسلمين لم يتطور، بل تراكم، بل ارتكس إلى الوراء حتى أوصل دولة المماليك لتبني قوانين الياسة التتري. راكم الأمويون إمبراطورية بيزنطة، وراكم العباسيون إمبراطورية الأمويين بدون إضافات جديدة. وراكمت الدول الإسلامية غير العربية الإمبراطورية العباسية بتراثها الفردي العشائري؛ فأضافت هذه إلى ذاك فكانت ضغثًا على إبالة. وأخيرًا كما قلنا تبنت إمبراطورية المماليك قانون جنكيز خان.

علينا - قبل متابعة الحديث - أن نؤكد أننا لا نستطيع - بعد ذلك كله - أن نغفل حقيقة أخرى، وهي أن التسلط وتداول السلطة بالقوة هو الذي فرض معظم التشريعات الفقهية السياسية، لتنسجم مع ذلك التراكم الإمبراطوري، ومن ثم فلم تؤخذ تشريعاتها من الأصول الثابتة، لمناقضتها لها، وإنما ابتكرت الكثير منها باسم الدين لتعميق ذلك التراكم.

منذ صعد «معاوية» على العرش إلى أن مات «هشام بن عبد الملك» فرض

الأمويون سيطرتهم الكاملة، وفرضوا قواعدهم. ثم جاء مَنْ بعدهم فراكم تلك القواعد. وكشأن كل المؤسسين فقد أتيح للأمويين قادة سياسيون مهرة: «معاوية» بدهائه وأمواله، و«عبد الملك» بجبروته وبطشه، و«الوليد» بفتوحاته وعمرانه. وإلى جانبهم وقف بعض الفقهاء الكبار كـ- «ابن شهاب الزهري» (ت ١٢٤/٧٤٢) و«عامر بن شراحيل الشعبي (ت ١٠٣/٧٢١) و«عبد الرحمن الأوزاعي» (ت ١٧٥/ ٧٧٤)[١].

وهناك حقيقة ثالثة لا ينبغي إغفالها، وهي أن الحديث مقصور على الجانب السياسي والفقه السياسي لا الفكري العام ولا الفقه الصرف. والحق أن الخلاف الذي مزق الأمة وساعد على التراكم الإمبراطوري هو الخلاف السياسي. وقد أدرك هذه الحقيقة الإمام أبو زهرة الذي أكد أن الخلاف الذي (**فرق الأمة وأذهب وحدتها، هو الخلاف في السياسة وشؤون الحكم**)[٢]، ومع ذلك فقد ظهر الخلاف بين المذاهب وكأنه فقهي عقائدي أكثر منه سياسيًا. وهو ما نجح فيه فقهاء السلطة حيث ضاع المرض تحت تسميات أخرى وظهر الخلاف وكأنه خلاف على الشؤون الفقهية والكلامية، بينما ظهرت قضايا السياسة وكأن كل شيء فيها (كخلافة إلّهية وكخليفة الله) قد فصله الإسلام تفصيلًا، وألا خلاف حول ذلك ولكن الخلاف هو في علم الكلام وحوله، حيث احتدمت المعارك الدامية.

وهناك حقيقة رابعة لا بد من ذكرها ضمن نجاح التراكم الإمبراطوري وهي فشل المقاومة المسلحة وعدم تأثير المقاومة الفكرية بالشكل المطلوب، فقد استشهدت كل القيادات: الإمام «علي بن أبي طالب» و«حجر بن عدي» و«الحسين بن علي» و«سليمان بن صرد الخزاعي» و«عبد الله بن الزبير» و«عبدالله بن حنضلة» قائد ثورة المدينة، والتابعيان الجليلان «معبد الجهمي» و«ابن جبير» اللذان اشتركا في ثورة «ابن الأشعث الهمداني»، ولم تؤثر الأفكار الرائعة في خلق تيار قوي يفرض نفسه. هذا الفشل أدى إلى انتشاء المنتصر وإلى تحكمه في الساحة، وإلى الإحباط واليأس من أي تغيير، خاصة عندما

---

(١) كان هؤلاء العلماء الكبار من أصدقاء الخلفاء وكانوا ضد حرية القدر كما سيأتي.

(٢) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ١٢.

رأى الناس كبار الصحابة وحفيد رسول الله وصحابته يصرعون في المدن والصحارى بدون رحمة، ويرون الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يصيبه ما أصاب شهداء الإسلام فمات مسمومًا شهيدًا، في حين استمر معاوية على عرشه حتى مات، وبقي يزيد وعبد الملك وهشام أحياء حتى جاءهم الموت في سررهم الناعمة.

كل ذلك أدى إلى تقبل الدولة الإمبراطورية الدينية كقدر إلّهي لا يقاوم. وهذا الرضاء الجبري يكشف الحالة النفسية الحائرة التي لم تصدق ما حدث؛ فكان اللجوء إلى الغيب هو العلاج المهدىء لحمى الضمائر. وفي مثل هذه الحالات يبدو التفسير الغيبي حلًا أخيرًا تلجأ إليه النفس المحبطة.

على أننا لا ننفي تمامًا أثر الفكر السياسي الثوري، لكنا نقول أنه بالرغم من جهوده الهائلة في زعزعة النظام الديني الإمبراطوري إلا أنه لم يتمكن من أن يكون - على أرض الواقع - بديلًا. الذي نجح هو فقه الإمبراطورية حتى بعد تفتتها وتحولها إلى دويلات صغيرة. فقد ورثت تلك الدويلات نظام الإمبراطورية الأم، وعملت بها وحافظت عليها وقاتلت دونها. وهذا ما ستفصح عنه الفصول التالية.

(٣)
مجابهة الجبرية[١]

بفضل الثورات المتكررة وجدت الدولة الفردية نفسها، وقد ظنت ألا يقدر عليها أحد، تواجه مقاومة ذات فكر جديد وخطير ومن نوع ليس في إمكانها التغلب عليه بسهولة. هذا الفكر الجديد ظهر على عهد الحجاج بقيادة رواد المعتزلة القائلين بحرية الإرادة، فقاومه الخلفاء القياصرة بالجبرية والمرجئة المريضة: وباء الرمد السياسي.

يواجه البحث عن الجبرية والمرجئة صعوبات يزيدها تعقيدًا أن القدرية يستخدمها الخصمان ضد بعضهما بعضًا: هذا لإثبات القدرة للعبد وهذا لنفيها عنه[٢] فهي قد استخدمت لمتناقضين اثنين؛ فالقائلون بحرية إرادة الإنسان يرمون بالقدرية لأن الإنسان مخيَّر لا مسيَّر، فهو غير مجبر على أعماله أي أنه يملك قدره ومسؤول عن عمله، والذين ينفون الإرادة ويقولون أنه مسيَّر لا مخيَّر أصبحوا قدريين أيضًا. لأنه مقدر عليهم من الله ومجبورين على فعله، فأصبحت المعتزلة عند خصومهم جبريين قدريين أيضًا. وكان لهذا التداخل، أو قل المغالطات، أثر كبير في تتويه الناس. ومن ثم تضاربت المعالم..

فالعضد في كتابه «المواقف» ينسب جهم بن صفوان والأشعرية معًا إلى الجبرية[٣]. والأشعري نفسه ينسب الجهمية إلى الجبرية[٤]. وهناك «البغدادي» - وهو أعظم من دس على المذاهب آراء لم تقلها - ينسبه إلى المرجئة لا إلى الجبرية[٥]. وتابعه الشهرستاني[٦]، ويقول الحافظ بن حجر في فتح الباري:

---

(١) تحدثنا عن الجبرية في الفصل السابق كوسيلة أموية لإشاعة الجبر السياسي الديني. وفي هذا الفصل نعالجها من زاوية أخرى.
(٢) المقبلي: العلم الشامخ ص ٣٥٣.
(٣) القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٨ وما بعدها.
(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٢٩٧.
(٥) الفرق بين الفرق. مخالفًا إمامه الأشعري.
(٦) الشهرستاني: الملل والنحل ١: ١١٣.

(ليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا: إن القرآن ليس كلام الله وأنه مخلوق)[١].

هذا التنابز المذهبي بالتهم من دون تحقيق هو أساس الاضطراب، ومن ثم فإن على المؤرخ أن يعود إلى كتب الشخص نفسه لا إلى ما يلقيه أعداؤه من تهم، وإلا فلن يجد أمامه شيئًا وسيضيع في متاهات من التهم المتناقضة. أو كما قال العلامة القاسمي بحق: **(أرى من واجب كل من يؤرخ مذهب قوم، وكل من يناقش فرقة ما في مذهبها أن ينقل آراءها عن كتب علمائها الثقات)**[٢].

ولبشر بن المعتمر المعتزلي مؤلفات في الرد على فرق إسلامية: كردّه على المرجئة من أمثال ضرار «بن عمرو» و«حفص الفرد» وقد كانا من المعتزلة ثم انشقا لقولهم بالجبر[٣]. فهنا نجد المعتزلة تهاجم المرجئة والجبرية فكيف تنسب إليهما أو إلى أحدهما.

فما هي إذن حقيقة الجبر؟

يلخصها الإمام أبو زهرة بقوله: **(نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى؛ إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، وكما يقال أثمرت الشجر أو جرى الماء وتحرك الحجر.. إلى غير ذلك والثواب والعقاب جبر فالتكليف كان جبرًا)**[٤].

هذه هي الجبرية التي نعنيها. وهي نفسها لها تاريخ ضارب في القدم، وكان المشركون أيام الرسول على شيء من الجبر. وقد سجل عليهم القرآن الكريم قولهم: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا

---

(١) نقلًا عن تاريخ الجهمية ص ٢٩.
(٢) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ٣٠.
(٣) صبحي: في علم الكلام ١: ٢٦٦.
(٤) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ١٠٤.

مِن شَيْءٍۚ﴾ كما سجل أنها كانت موجودة من قبل هؤلاء ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ﴾[1]. فالجبرية إذن عقيدة من عقائد المشركين عادت للظهور في عهد بني أمية مع عودة كثير من التقاليد الجاهلية كالعصبية والعشائرية وشعر الهجو وغيرهما.

ومن الصعب تحديد الفترة التي عادت فيه إلى الظهور بدقة لكن من المؤكد عند مؤرخي العقائد أنها تعود إلى عهد بني أمية. يقول الإمام أبو زهرة: (**وقد خاض المؤرخون في بيان أول من تكلم بهذه النحلة وأكثروا، واعتقدوا أن النحلة التي تصير مذهبًا من الصعب تعرف أول من نطق بها، لذا يصعب أن نعين مبدأ لهذه الفكرة، أو أن نذكر أول من قالها، ولكننا نجزم بأن القول في الجبر شاع في أول العصر الأموي، وكثر حتى صار مذهبًا في آخره**)[2].

ويشرح الدكتور أحمد محمود صبحي سبب نشوئه فيقول: (**كان الأمويون في حاجة إلى أيديولوجية تسند حكمهم إلى جانب القوة، ولم تكن هذه إلا عقيدة الجبر، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ليست إلا نتيجة لقدر من الله قد قدر ولا حيلة للناس بل لا ينبغي لهم دفعه. بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظاهرهم قراؤهم. ويذكر صاحب المنية والأمل أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان..**)[3].

ويعلق على تلك الدعاوى الإلهية بقوله: (**يقول تعالى بصدد من ينسب شر أفعاله إلى الله** ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾ **(الأنعام: ١٤٨)**)[4].

وقد تزعم مذهب الجبر السياسي قراء الشام - ذوي الارتباط القوي بالقصر الأموي - أي حفاظ القرآن ومفسروه. وكان الإمام «الأوزاعي» هو فقيه

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٩٧.
(٢) نفسه: ١: ١٠٣.
(٣) صبحي: في علم الكلام ١: ٩٣.
(٤) نفسه ١: ٩٣ - ٩٤ حاشيتين له. ومراجعه مذكورة ثمة.

الدولة الأموية، المدافع المستميت عن هذا التفكير، وللفقه سطوة على النفوس، وسطوة أكبر إذا عزز بالحكم.

وقد قاوم هذا الاتجاه أئمة عظماء - كالإمامين «عبد الله بن العباس» و«الحسن البصري» و«غيلان الدمشقي»[١]، الذي تصدى للإمام الأوزاعي - إمام الفقه الأموي. **(وقد كتب ابن عباس إلى المجبرة من قراء الشام لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم إليه)**[٢]. لكن إمكانية الدولة والترويج لفقهاء سلطتها أضاعت صوت الإمامين وصوت المفكر، وغلّبت صوت الجبرية على حرية الإرادة بالعنف. وكان أول ضحايا الفكر الحر «غيلان» نفسه، إذ قتله «هشام بن عبد الملك» شر قتلة لقوله بالقدر[٣].

استوى الجبر مذهبًا ونحلة في العصر الأموي، حيث أصبح **(ناس يعتنقونه ويدعون إليه ويدرسونه ويبينونه للناس)**[٤].

إذن فإن معتقدًا من عقائد الشرك قد بعث في هذا العهد، ولا يهمنا البحث عن الشخص الذي بعثه بقدر ما يهمنا البحث عن مقدار ضرره. وكان ضرره عظيمًا.

---

(١) أنظر رسالتي ابن عباس لمجبرة الشام في طبقات المعتزلة ص ١٢ - ١٣. والحسن البصري في نفس المصدر ص ١٠ - ٢٠. أما غيلان فقد رد على الأوزاعي برسالة جادله فيها، لكنه ذهب شهيد آرائه. أنظر أيضًا في علم الكلام ١ : ٩٤. ويذهب الشهرستاني إلى أن رسالة الحسن البصري هي لواصل بن عطاء بحجة أنه (كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى) (بدوي: مذاهب الإسلاميين ص ٨٥).

(٢) صبحي: في علم الكلام ١ : ٩٣.

(٣) نفسه ١ : ٩٤ حاشية. ومرجعه طبقات المعتزلة ورسائل العدل والتوحيد.

(٤) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١ : ١٠٤.

(٤)

... والمرجئة المريضة

المرجئة - كما يقول نشوان: (**على ضربين: منهم من يقول بالعدل والتوحيد مثل الغيلانية والشمرية، وضرب منهم يقولون بالجبر والتشبيه**)[١]. وحديثنا هنا هو عن الجانب المريض منها. ونصادف من الغموض عنها ما صادفناه في الحديث عن الجبرية، ويواجه البحث عن المرجئة جملة من التعقيدات المتناقضة، أولاهما هل هما فرعان لشجرة واحدة كما يذهب نشوان؟ أو هما مذهبان مستقلان؟

ومن خلال تقسيمات الأشعري للمرجئة نتبين أنها جهاز مطاطي كبير يحوي تيارات متفاوتة بل ومتناقضة، لا يجمع بعضها معها سوى خيط رفيع لا يكاد يرى. فهو مثلًا يذكر المرجئة، ويقسمها إلى اثني عشر فرقة من بينها الجهمية أصحاب جهم بن صفوان والغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي وأبو حنيفة، والشمرية، وغيرهم[٢]، مع أن كل فرقة لها سماتها الخاصة، وتفكيرها الخاص.

ويزيد الأمر تعقيدًا أن بعض العلماء قد يقول رأيًا من آراء المرجئة فيسارع خصومه بوصفه به مع أن بقية أفكاره تناقض منظومة المرجئين. وقد سميت المرجئة لأنهم يرجعون أمر أهل الكبائر من أمة محمد إلى الله تعالى، وأنه جائز أن يخلف الله وعيده في القرآن[٣]. وهذا الرأي الأخير لا يقول به المعتزلة، ومن ثم لا يمكن قبول وصفهم به.

---

(١) نشوان الحميري: الحور العين ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٢) أنظر عن المرجئة في: مقالات الإسلاميين ١: ١٩٧ - ٢١٥.

(٣) نشوان: الحور العين ص ٢٥٧. المرجئة بحاجة إلى دراسة معمقة. إنها أكبر حقل ترمى بها فرق متعددة. ويبدو لي أن المشكلة عند مؤرخي الفرق أنهم يعثرون على رأي بالإرجاء لواحد من الخصوم فيسلكونه فيها مع أنه مخالف لها في بقية المسائل، وكان الأولى بهم أن يقولوا هذا الرأي خالف به مذهبه، أو تفرد به عن مذهبه.

ويزيد الأمر تعقيدًا أن الفرق بما فيها المعتزلة - الأكثر وضوحًا - ليست ذات إطار صارم. فكثير من المرجئة والشيعة معتزلة: (**ولم تُعدم في داخل المعتزلة الأصلية أيضًا اختلافات ومنازعات ليست فرعية ثانوية، بل أساسية تؤثر في ماهية القول المتنازع عليه تأثيرًا بالغًا، وكيف ما كان الحال فإنه يبدو أنه كان يكفي أن يقر الرجل بقول من أقوال المعتزلة حتى يعد منهم**)[١].

ويزيد الأمر تعقيدًا أيضًا أن الخصام المذهبي دخل في المعركة فأصبح الخصوم يوسمون بعضهم بعضًا - بمجرد رأي واحد - بالانتماء إلى هذه الفرقة أو تلك بغية تشويهها كمرجىء أو جبري أو حشوي، وكان المذهبيون أثناء صراعهم يعتبرون من يقول أو يميل إلى رأي واحد من آرائهم يصبح منهم وما هو منهم ولكن حكم المذهبيين لئيم، وعادة ما يقتنصون فكرة واحدة من أفكار كثيرة ليصوروها كما لو كانت هي فكره كله.

لعل الإمام أبو زهرة أصاب الحق في تشخيص نشأة المرجئة عندما قال: (**هذه الفرقة نشأت في وسط شارع فيه الكلام في مرتكب الكبيرة أهو مؤمن أم غير مؤمن؟... وفي وسط هذا الاختلاف جهرت هذه الفرقة بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ومن المنتمين إليهم من قال أن أمر المرتكب يرجأ إلى الله تعالى يوم القيامة. وهؤلاء يتلاقون إلى حد كبير مع طائفة كبيرة من جمهور العلماء السنيين بل إنه عند التمحيص يتبين أن آراءهم هي آراء الجمهور [السني]**)[٢]. وقد انتشرت المرجئة في معظم بلاد الإسلام فليس (**من كور الإسلام كورة إلا والمرجئة غالبون عليها إلا القليل منها**)[٣].

فالمرجئة إذن قد تتقارب مع السنيين كما يقول أبو زهرة، لكن من الواضح أنها لا تتقارب مع المعتزلة. ومن هنا يتبين الخلط في تعريف المرجئة.

لو اقتصر الإرجاء على من يقول بإرجاء الحكم على الكبائر إلى الله لكان فيه من العقلانية الشيء الكثير لأنه ينفي من الأساس جذور التكفير والتفسيق، ويساعد على تدعيم الحرية ولا يتعارض في رأيي مع القائلين بحرية الاختيار.

---

(١) المرتضى: طبقات المعتزلة. مقدمة المحققة ورقة ح.
(٢) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ١١٨.
(٣) نشوان: الحور العين ص ٢٥٧.

ذلك أن معنى الإرجاء لا يعني عدم تحمل المسؤولية، ولا ينفي عن الإنسان خلق أفعاله ومسؤوليته عنها، لكنه يعني أن الحكم على الكبيرة ليس من حقوق البشر وإنما من حقوق الله. هذا معنى الإرجاء الصحيح.

والذي يهمنا هنا هو الجانب المريض من المرجئة، وهو الجانب الذي اعتمد عليه الأمويون ومن تبعهم من الحكام، وملخصها أنها تلغي إرادة الإنسان في تحمل مسؤولياته. وتخضعها لقدر الله فهو الذي يجعلها ترتكب الكبائر، وهو الذي يجنبها. وهكذا كانت فكرة الإرجاء مع فكرة الجبر، من العناصر التي استفاد الخلفاء القياصرة منها، فالقول: أنه لا يضر مع الإيمان ذنب؛ تبرئة لكل ظلم ينزل، ولكل مخالفة تحدث. وإرجاء الحكم فيه إلى يوم القيامة يشجع الظلمة على الظلم ويتيح الفرصة لمزيد من الاستغلال. وقد قال الإمام زيد: **(أبرأ من القدرية [الجبرية] الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله)**[1].

ومع أن الأمويين قد استفادوا من إرجاء مرتكب الكبيرة لكنهم هم أنفسهم لم يرجئوا عقوبات خصومهم إلى يوم القيامة بل باشروها بضراوة في الحياة الدنيا، ووسموا أعداءهم بالرأي الممقوت ليباح لهم دمهم.

والمرجئة كالمعتزلة لها أفكار مختلفة؛ فبعضهم له في الخلافة رأي، وبعضهم له رأي آخر وكذلك في موضوع النص وفي القرشية مثلًا[2]. ومن هنا علينا أن نكون في غاية الحيطة والحذر، عندما نتحدث عن رجال الفرق، وأن الأمر ليس على تلك البساطة الدعائية. وكما دعوت إلى تسمية الآراء بأسماء أصحابها، لا إلى سنة وشيعة ومذهب لصعوبة ذلك فيبدو أن الحالة مع الفرق الكلامية بمثل هذه الحاجة. أي إسناد الرأي إلى صاحبه.

---

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ١٧.
(٢) أنظر مثلًا على ذلك الحور العين صفحات ٢٠٢ إلى ٢٠٦.

الفصل الثاني

المقاومة

(١)

المقاومة التي فقدت منطقها

• الخوارج

لم يكد يستتب الأمر لمعاوية عام ٤١هـ - وهو العام الذي سمي بعام الجماعة - حتى تمزقت الجماعة التي تغنى بها فقهاء السلطة؛ فثار الخوارج على معاوية - وهي أول فرقة إسلامية تكونت - في نفس العام بزعامة فروة بن نوفل[١] ولم يهدأ لها أوار، وحتى بدأ الانشقاق الفكري الكبير بين المسلمين وحتى تمزقت الأمة إلى مذاهب متعادية.

طرح الخوارج أفكارًا متطورة توافق المعتزلة حينًا والزيدية حينًا آخر وتسبقهما معًا حينًا ثالثًا. فالخوارج يقولون بوجوب نصب إمام باستثناء النجدات ونصبه يتم بالشورى ولأي مسلم الحق فيها حتى لو كان قبطي العرق، ولا يجيزون إمامة الجائر، ويرفضون أحقية القرشية والقرابة، ويقدمون الفاضل على المفضول والشجاعة على العلم[٢].

فهم قد أعلنوا آراءهم السديدة المحكمة كقولهم: (**أن الخليفة لا يكون إلا**

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣: ٤٠٩.

(٢) نايف معروف: الخوارج في العصر الأموي ص ٢١٥ - ٢١٦ ونلمس في تقديم الفاضل على المفضول جذرًا زيديًا.

بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين، لا فرق منهم، ويستمر خليفة ما دام قائمًا بالعدل، مقيمًا للشرع.. فإن حاد وجب عزله، أو قتله)[١]. ولكنهم لم يطبقوا هذا المبدأ، على أنفسهم. فعندما بايعوا «عبد الله بن وهب الراسبي» لم يبايعه إلا فئة قليلة.

وكقولهم بأن الخلافة ليست في قريش أو في بيت من بيوت العرب، أو في بيت من العجم، ولكنها في المسلمين جميعًا. بل إنهم فضلوا **(أن يكون الخليفة غير قرشي ليسهل عزله أو قتله إن خالف الشرع.. إذ لا تكون له عصبية تحميه ولا عشيرة تؤويه)**[٢] بل ذهب النجدات إلى أنه: **(لا حاجة إلى إمام إذا أمكن الناس أن يتناصفوا فيما بينهم.. فإقامة إمام في نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع بل جائزة)**[٣]، وسوف يوافقهم على هذا الرأي بعض المعتزلة.

لم تعط أفكارهم الرائعة، ولا ثوراتهم الموصولة، ولا استشهادهم المأساوي النتائج المطلوبة، لما في الحركة من تطرف فكري، جعل المقارنة بينها وبين الحكم الأموي تميل لصالح الأخير. إن تكفير الخوارج لمرتكب الكبيرة، واعتبار أنفسهم هم الوحيدون الصالحون، وغيرهم على باطل، وأعمال العنف التي قاموا بها، وأشد خطرًا من ذلك مغالاتهم في تكفير من لا يرى رأيهم قد أدى إلى تنفير الناس عنهم.

على أنه من الإنصاف القول أن الخوارج لم ينفردوا بالتكفير. كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد عمارة[٤]، فمعاوية هو أول من مارس التكفير، عندما أمر أن يقال في شتم الإمام **(اللهم العن أبا تراب فإنه ألحد في دينك)**. فإذا صحت هذه الرواية يكون معاوية أول من كفر المسلمين، ولا نعرف من السابق منهما في هذه القضية أهم الخوارج أو معاوية، لكن معاوية حصر التكفير في خصمه فقط، فتناسى الناس جريرته، بينما ظل تكفير الخوارج لأكبر مجموعة

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٦٣. ونلمس في رأيهم قتل الخليفة جذرًا زيديًا.
(٢) نفسه. ويؤكد رأيهم هذا ما ذكرته من أن ما طرحوه حول الخليفة والقرشية إنما كان بعد استشهاد الإمام علي لا قبله لأن القرشية لم تكن قد طرحت دينًا. فلما طرحت دينًا تصدى لها الخوارج وغيرهم.
(٣) تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٦٣.
(٤) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ١٠٩.

من الناس مستمرًا، على أن الخوارج من ناحية ثانية لم يظلوا وحدهم هم الذين يكفرون، فكثير من المحدثين والحنابلة يكفرون الأشاعرة ويرمون خصومهم بالزندقة والعكس صحيح.

إذا تجاوزنا هذه النقطة وجدنا «للخوارج» فضل السبق في إبطالهم القرشية واعتبار الخلافة حقًّا عامًّا للمسلمين جميعًا، بل ذهب النجدات إلى أن «الإمامة» ليست لازمة ولا واجبة[1]. وكان مقدرًا لهذه الفكرة أن تهز العرش الأموي، وأن تكون أشد ضررًا لو لم تكن صادرة من الخوارج أنفسهم لكراهية الأكثرية لهم. ومهما يكن من شيء فهم الذين أثاروا - بعد سقوط الخلافة - **(لأول مرة في الفكر الإسلامي مشكلات سياسية مثل وجوب الإمامة ومدى أحقية قريش باستئثار الخلافة)**[2].

وامتاز الخوارج بصدق المعتقد وإن على خطأ. ولم يكن خلافهم مع الإمام علي ذا طابع سياسي ليخلفوه في الحكم كـ **(أمثال طلحة والزبير ومعاوية، وإنما كان اختلافهم حول المبادىء)**[3].

والدليل على أن القرشية لم تكن موجودة تشريعًا أن الخوارج بايعوا عبدالله بن وهب الراسبي خليفة لهم في عشرة خلون من شعبان عام ٣٧هـ/ ١٩ فبراير ٦٥٨م أيام الإمام علي، وبعد التحكيم[4]، ولم يثر هذا العمل نقمة أو اعتراضًا، ولكنهم نقموا منهم أن خرجوا على الإمام الحق، لكنهم لما رأوا بني أمية يطرحون الخلافة حقًّا قرشيًّا قاوموا هذا التوجه الضار.

لكن هذه الآراء القيمة والرائعة أضاعها تشددهم وتطرفهم في الشؤون الدينية، كما قلنا، ولعل اتفاقهم على تكفير أهل الذنوب بدون تفريق بين ذنب وذنب، قد جعل تلك الآراء القيمة لا معنى لها أمام هذا التفكير والتكفير. ومن ثم تحجر ما بدا واسعًا، وفقدت ديمقراطيتهم روحها الكامل. وسقطت عنهم صفة الحزب الجمهوري الديمقراطي الذي سماهم به فان فلوتن لانتخابهم

---

(١) نشوان: الحور العين ص ٢٠٢. الخوارج ص ٢١٥.
(٢) صبحي: في علم الكلام ١: ٩٠.
(٣) نفسه ١: ٩٠.
(٤) ابن الأثير: الكامل ٣: ٣٣٥.

الأكفاء دون مراعاة للطبقة[١] تلك الصفة التي طالما تغنى بها البعض. ثم إنهم يحصرون الإمامة في مذهب واحد. وهذا لا يقل بؤسًا وتعاسةً من حصرها في قبيلة أو أسرة. وفي الوقت نفسه لا يبعد عن الوراثة المحصورة.

ومما يؤخذ على الخوارج أنهم لم يطبقوا المساواة السياسية بالرغم من مناداتهم بها، وبالرغم من أن منطلقهم كان من فارس؛ فقد لاحظ الدكتور معروف: أن النجدات **(حين فارقوا الإمام نجدة الحنفي بايعوا لثابت التمار - وهو غير عربي - ثم قالوا: «لا يقوم بأمرنا إلا رجل من العرب» فاختار لهم ثابت نفسه رجلًا من العرب فبايعوه)**[٢].

*

إن نظرية «الخوارج» السياسية وموقفها من القرشية وإعطاء الحق نظريًّا لأي مسلم - في رأيي - هي أقرب الآراء إلى «النظرية الإسلامية» الصحيحة، لكن إصرارهم على أن يكون الخليفة خارجيًّا قد ضيَّق واسعًا، وجعله أقرب ما يكون إلى ما يسمى اليوم بحق الحزب الواحد. ولعل حزب الخوارج هو أول حزب شمولي.

من ناحية ثانية أوقعهم حصر الخلافة في المذهب في موقع مشابه «للسنية» في «القرشية» و«الإمامية» في «الاثني عشر إمامًا» و«الهادوية» في «أهل البيت» و«الإسماعيلية» في ذرية «إسماعيل بن جعفر» كما أن تعصبهم المذهبي أفضى بهم إلى تبني دكتاتورية فكرية قاتلة. وما نسميه اليوم بالحزب الواحد هو تكرار لفكرة «المذهب الواحد» ودكتاتورية «المذهب الواحد» وبذلك فقد تأثيره وأثره، ودخل في عتمة مظلمة ونفق لم يرغب أحد في الدخول إليه.

ومن هنا لم ينتشر فكر «الخوارج» بل ظل محصورًا في مذهبه وبين أتباعه. وقد استقبله جمهور المسلمين على اختلاف مذاهبهم بالرفض ولم يعتدوا به، بل ولم يحسبه البعض مذهبًا إسلاميًّا[٣]. من هنا كان تأثيره ضعيفًا للغاية بل يكاد

---

(١) نايف معروف: الخوارج ص ٢١٧.

(٢) الخوارج: ص ٢١٦.

(٣) يقول ابن حزم: أهم كفرة خارجون يجب قتالهم؟ وهو يعتبر قتال الإمام علي لهم فتحًا كفتوح أبي بكر وعمر. عويس: ابن حزم ص ٢٥٨.

يكون معدومًا إلاَّ ضمن دائرة ضيقة مع أن لديه ومضات مشرقات.

*

أدت كراهيةُ الدولة ورفضُ المذاهب والفرق للخوارج إلى أمرين متناقضين:

• الأول، عزلهم عن المجتمع الكبير وحصرهم في نطاق محدود، فلم يشكلوا لذلك السبب تأثيرًا على الوضع السياسي، بقدر ما كانوا وجعًا مزمنًا للأمويين.

• الثاني، لم تنج مناداتهم بإلغاء القرشية لأنها اعتبرت رأيًا خارجيًّا لا يعتد به وغير مقبول، ومن قبل فئة محصورة بل منبوذة.

وبذلك أهدرت فكرة رائعة لهذه الأسباب.

(٢)
المقاومة التي فقدت رشدها

• الكيسانيّة

وفيما بعد ثار المختار الثقفي (٦٧/ ٦٨٧) ولم يكن لحركته صدى مستمرًا، وكانت فكريًا وسياسيًا أهون شأنًا من الخوارج؛ فهي لم تجد لها أنصارًا يحافظون عليها، ثم إن ما أشاعته من أفكار غريبة عجيبة كالغيبة وما شابهها من خرافات[١] أبطل تأثيرها وأبرزت الحكم الأموي بالنظر إليها أكثر قبولًا فكانت دعمًا له في النهاية. ومع أن ثورة المختار الثقفي قد اعتمدت على المستضعفين، إلا أن هؤلاء انضموا إليها بفعل ما يقاسونه من ظلم لا بسبب ما تحمله من أفكار.

إذن يمكن اعتبار التطرف أنه أدى إلى نتيجة عكسية تمامًا، بمعنى أنه لم يضر الحكم بقدر ما خدمه، ولهذا لن يستعجب المرء أن يجد الكثيرون يفضلون الحكم الأموي على قسوة الخوارج وعبث الكيسانية.

---

(١) انظر معتقدات الكيسانية وما تفرع منها في الحور العين صفحات ٢١١ و٢١٣ و٢٨٦ و٣٠٥.

الفصل الثالث

المقاومة الفكرية رُوّادُ المعتزلة

(١)

معبد الجهني

وإذا كان الخوارج قد قاوموا في - مرحلة ما بعد الإمام علي - الانحراف السياسي، فقد قاوم أفكار الجبر المحبطة كل من «معبد الجهني» و«عمر بن عبد العزيز» و«غيلان الدمشقي» و«الجعد بن درهم» ثم «واصل بن عطاء» و«زيد بن علي» و«جهم بن صفوان» وكل هؤلاء يقولون بالقدر - حرية الإرادة، تلك الحرية التي تخلق بالفعل ثورة حقيقية على الركود الجبري: الأساس الفكري للدولة الأموية.

وقد وجّه المعتزلة نصلًا أصاب النظرية الأموية في مقتل، فبعثوا حق انتخاب الخليفة عن طريق الأمة من مرقده، فصاح الأمويون: يا ويلتا، من فعل هذا بنصوصنا. ذلك أن الأمويين كانوا - طيلة الفترة الماضية - قد ركّزوا على حديث النص عن أبي بكر، لا من أجل إثبات خلافته، ولكن من أجل شيء آخر هو النص من خليفة اللّه على وليّ العهد. فهم قد اعتمدوا على سلسلة من النصوص بدءًا بنصّ زعموه من الرسول على أبي بكر، ثمّ بنصٍّ من أبي بكر على عمر، ثم بنصٍّ من عمر على ستة. فلمّا بيّن المعتزلة والبترية والجريرية ألّا نصّ أساسًا ألغي تلقائيًّا النص على ولاية العهد.

وقد زلزلت هذه الأفكار قواعد خلفاء الله - القياصرة الذين حرصوا أن يجعلوا كل شيء باسم الله، وأقضت مضاجعهم الناعمة، واستفزهم استفزازًا بلغ بهم حد إشهار السيف وسفك الدم الحرام.

*

يعود الفضل في إحياء هذه الأفكار إلى «معبد الجهني» باعتباره أول من بعث حرية الإرادة من مرقدها فنادى بأن الإنسان مخير لا مسير، وأنه مالك مصيره وقدره، وأن عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويعود إليه الفضل أيضًا في إخراج هذه الأفكار من مجال النظرية إلى التطبيق، وإلزام نفسه - كإنسان مسؤول مخير لا مسير - بتطبيقها. فثار على الظلمة مع عبد الرحمن بن الأشعث.

ولم يكن معبد مجهول المكانة أو الفضل، بل كان مشهورًا بهما، وقد وصفه الذهبي في الميزان بأنه تابعي صدوق في نفسه، وأضاف: لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر[١] ووثقه ابن معين وغيره في حديث[٢] وقال عنه ابن المرتضى: هو مشهور[٣].

هذه الصفات جعلت لرأيه هذا وزنًا كبيرًا وخطيرًا على قواعد الدولة الأموية القائمة على الجبرية، وعلى أن الإنسان مسيّر لا مخيّر. فهي - كما قلنا - قد أصابت الأساس الديني الجبري في الصميم، وقد سبق أن ذكرنا أن «معاوية» والذين تابعوه كان يقول بأنه انتصر بإرادة الله، وأن «عليًا» هزم بإرادته، وأنهم خلفاء الله بقضاء الله وقدره.

إزاء هذه الثورة العقلية، قام الأمويون بحملة مضادة لهذه الأفكار حتى بلغ بهم الأمر - بعد أن انتشرت حرية الإرادة أن استجلبوا أربعين من العلماء ليشهدوا ليزيد بن عبد الملك أن ليس على الخلفاء حساب ولا عذاب.

يمكن القول بأن دعوة «معبد الجهني» - بفضل ما أيقظه - قد هزت بحيرة

---

(١) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ٧٣. بدوي: مقالات الإسلاميين ١: ١٠٨.
(٢) نفسه ١: ١٠٩.
(٣) طبقات المعتزلة ص ١٣٣. ويقول الأوزاعي: أول من تكلم في القدر معبد الجهني، ثم غيلان بعده. طبقات المعتزلة حاشية ٥ ص ١٣٤.

الجبر الراكدة، إذ إن القول بأن الإنسان مسير حر الإرادة يعني أنه يملك مصيره، وأن الإنسان يتحمل مسؤوليته آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، وأنه لذلك مسؤول ومخاطب، وأن عليه واجبات أمام دينه وحكمه يجب أن يؤديها مهما كانت الأخطار؛ إذ لا إيمان بدون عمل. وهذا كله ما لا يرغب الأمويون في إيقاظه. لأنهم عندئذ مخاطبون محاسبون على ما كسبت أيديهم، على عكس ما شهد به أربعون شيخًا من أن الخلفاء ليس عليهم حساب ولا عقاب، وها هي دعوة «معبد الجهني» تدعو الناس إلى محاسبتهم.. والخروج عليهم، وهو نفسه طبق عمليًا ما آمن به فثار هو والتابعي الجليل «سعيد بن جبير» مع «عبدالرحمن بن الأشعث» عام ٨٠/٦٩٩ ثم وقع في الأسر فقتله الحجاج، أو صلبه عبد الملك بن مروان على قول آخر[1].

يذكر المؤرخون أنه المرجئة الإيجابية خرجت على الحجاج مع عبدالرحمن بن الأشعث (**عندما قال الحجاج على المنبر: أيها الناس أرسول أحدكم في حاجته أكرم أم خليفته في أهله؟ فقالوا أنه كفر بذلك**)[2]. لكن يبدو لي أن هذه الخطبة لم تكن إلا الشرارة التي أشعلت التراكمات، وسواء خطب هذه الخطبة أو لم يخطبها فإن الأفكار بدأت تغلي وأن الثورات على الأبواب كلما فشلت واحدة التهبت الثانية. وستخرج الغيلانية - تلاميذ الجهني مرة ثانية - مع يزيد بن الوليد (**على الخليع الكافر الوليد بن يزيد وقتلوه**) على حسب

---

(١) يضع ابن الأثير تاريخ مقتله في ذكر حوادث المعارك بين ابن الأشعث والحجاج ٤: ٤٥٦. بدوي: مذاهب الإسلاميين ص ١٠٧ - ١٠٨. وإذا صح ذلك فإن مقتل معبد ليس بسبب اشتراكه في الثورة مباشرة ولكن بسبب أفكاره. لكن الثورة بقيت منذ عام ٨٠ إلى ٨٥ (٤: ٤٥٤ - ٥٠١) وكان آخر شهيد هو سعيد بن جبير عام ٩٤ بعد أن ظل متخفيًا طيلة هذه الفترة. ومعنى ذلك أن القتل بدأ ببداية الثورة ولم ينته بنهايتها، فالذين يقولون أن معبد قتل عام ٨٠ فمعنى ذلك في بدايتها والذين يذهبون أنه شوهد بمكة بعد ابن الأشعث وهو جريح وكان قاتل الحجاج في المواطن كلها (بدوي: مذاهب الإسلاميين ص ١٠٩) له في قصة هروب سعيد بن جبير شاهد. على أن المؤرخين مجمعون على أنه قتل قتلًا. وممن قتل من العلماء في المعركة جماعة من القراء (٤: ٤٦٧) وجبلة بن زحر رئيس القراء آنذاك (٤: ٤٧٩) وكميل بن زياد خصيص أمير المؤمنين علي (٤: ٤٨١) وعبد الرحمن بن أبي ليلى (ابن الأثير ٤: ٤٨٣) وغيرهم كثيرون. ومما يذكر أن الشعبي كان ضمن الثائرين ولما حضر عند الحجاج عفا عنه لكلام استحسنه، كما يقول الرواة، مع العلم أن كلامًا غيره قد قيل للحجاج بنفس المعنى وقوة التأثير فقتلهم. ومنذ تلك الفترة لوى الشعبي ظهره للثوار واتجه إلى القصر الأموي.

(٢) نشوان الحميري ص ٢٥٨.

تعبير نشوان الحميري[1].

وبطبيعة الحال فقد شن الحكم على معبد دعاية استهدفت تشويه أفكاره، فادعت أنها ليست أفكارًا إسلامية نقية، وإنما أخذها من نصراني وهمي أسلم ثم ارتد يسمى سوسن[2]. ويتهمونه أيضًا بأنه أخذ دعوته من بيان بن سمعان.. عن يهودي في اليمن[3]. لكن د. عبد الرحمن بدوي يقول: (**ولكننا لا نعلم شيئًا عن سوس أو سوسن هذا، وأغلب الظن أنه من اختراع خصوم القدرية ابتغاء الطعن البالغ في أصحاب المذاهب**)[4]، وسوف تسند نفس التهمة إلى تلاميذه، إما مباشرة أو بالتسلسل.

---

(١) نشوان الحميري ص ٢٥٨.
(٢) بدوي: مذاهب الإسلاميين ١: ١٠٧.
(٣) نفسه ١: ١٠٩ - ١١٠.
(٤) نفسه ١: ١١٢.

الفصل الرابع

وعلى غير انتظار قدم الإسلام دولته

(١)

عمر بن عبد العزيز سادس الخلفاء الراشدين

في عام ٤١هـ/ ٦٦١م تولى معاوية عرش بني أمية. وفي عام ٩٩هـ/ ٧١٧م تولى عمر بن عبد العزيز خلافة الأمة؛ فتلك ثمانية وخمسون عامًا كافية لترسيخ المفاهيم الإمبراطورية المقدسة.

إن النظرية السائدة بأن الدول عادة تحظى في البداية بمؤسسين أقوياء بالتتابع، لم تنطبق من الناحية الوراثية على العهد السفياني، فما لبث يزيد أن بدده، لكن إذا نظرنا إليها من خلال المفاهيم بغض النظر عن التوارث العمودي فقد حظيت بهؤلاء المؤسسين. وفي هذه الحالة كان «عبد الملك بن مروان» وابنه «الوليد» الذي ازدهى عهده بالفتوح هما مؤسسا الدولة الأموية المروانية بعد معاوية، حيث تمكن الاثنان بواسطة ولاة أقوياء جبارين كالحجاج وقتيبة وغيرهما من إسكات أي معارضة، وإشاعة جو من الخوف واليأس. ومع أن الحكم قد انتقل من الفرع السفياني إلى الحكم المرواني، إلا أن الأسس التي أرساها رجل أمية الأول معاوية في خلال عشرين عامًا قد كانت هي المبادىء والمنطلقات والمنهج الذي سار عليه الأمويون من بعده وحافظوا عليه، بل سارت عليه كل الدول الإسلامية حتى اليوم.

بينما كان الجو السياسي لا يبشر بأي تغيير جذري، عملت أسباب ومصادفات معًا في التهيئة لظهور معجزة الإسلام. فعلى غير انتظار انطلقت

ومضة ملأت العالم الإسلامي بنور ربها وجاء إلى الحكم عمر بن عبد العزيز فقطع على الدولة الإمبراطورية سيرها، وأعاد العمل بنظام الأمة فحقق بذلك الدولة الإسلامية المتكاملة لأول مرة.

كانت مفاجأة بالفعل لكنها لقيت صداها المستجيب.

كان الوضع السياسي عندما جاء عمر قد رسا على الشكل الذي صوره عمر نفسه من خلال تشبيه بليغ:

(إن الله تعالى بعث محمدًا رحمة، ولم يبعثه عذابًا إلى الناس كافة، ثم اختار له ما عنده وترك للناس نهرًا شربهم سواء. ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله. ثم ولي عمر فعمل عملهما، (فلما ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهرًا. ثم ولي معاوية بن أبي سفيان فشق منه الأنهار)، ثم لم يزل النهر يستقي منه «يزيد» و«مروان» و«عبد الملك» ابنه و«الوليد» و«سليمان». حتى أفضى الأمر إليَّ وقد يبس النهر الأعظم؛ فلم يروَ أصحابه حتى يعود إلى ما كان عليه)[1].

فما هي الأسباب والمصادفات التي مهدت الطريق؟

كانت الثورات المسلحة قد تساقطت الواحدة بعد الأخرى في معارك شرسة قاسية، وذهب كثير من المؤمنين فغلب اليأس وسادت فترة انتظار، وتحولت الجهود المسلحة إلى الأقلام فنطقت عندما صمتت السيوف، وكان معبد الجهني، هو أول من أيقظ حرية الإرادة من سباتها وأنزل بالجبرية ضربة قوية؛ فانتعش الشعور بالمسؤولية، وسرت في الناس فكرة الأمر بالمعروف، من جديد. ثم إن حوالي ثمان وخمسين سنة من الحكم الإمبراطوري القائم على البطش والإرهاب قد أفضى إلى التطلع إلى التغيير، والتخلص من المظالم والتفتيش وسط الغاشية عن ملك أو سلطان عادل فقط بغض النظر عن بقية المواصفات. لم يعد التوق إلى نظام الأمة قابلًا للتحقيق فكان التطلع إلى الملك العادل هو الأمل المنقذ.

وصادف أن مات طاغية العراق «الحجاج» وجاء «سليمان بن عبد الملك»،

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٥: ٦٤. وما بين القوسين فهو من نص الشرقاوي: خامس الخلفاء الراشدين عمر ابن عبد العزيز ص ١٤٣. مطبعة غريب، القاهرة. بدون ذكر الطبعة ولا السنة.

وكان يكره الظلمة فجسد حلم الملك العادل وكان هذا سببًا لظهور الخليفة وإعادة نظام الأمة.

كان «سليمان» (**مؤثرًا للعدل محبًا للغزو. ومن محاسنه أن عمر بن عبد العزيز كان له كالوزير فكان يمتثل أوامره في الخير.. وأحيا الصلاة لأول مواقيتها، وكان بنو أمية أماتوها بالصلاة. قال ابن سيرين: يرحم الله سليمان. افتتح خلافته بإحيائه الصلاة لمواقيتها واختتمها باستخلافه عمر بن عبد العزيز**)[١].

ومن محاسنه أيضًا أنه قرب إليه رجاء بن حيوة (**أحد العلماء الذين اشتهروا بالحكمة وسعة العلم وحسن النظر في الأمور والبصر بما تضطرب به الحياة وأهواء الرجال**)[٢].

وقصر يحمل في ردهاته شخصيتين عمر ورجاء لجدير أن يفيض الخير من جوانبه.

بجهود عمر (**عزل** [سليمان] **عمال الحجاج وأخرج من كان في سجن العراق**)[٣] وعزل عمال الوليد الجبابرة كأمير المدينة عثمان بن حيان ويزيد بن أبي مسلم والي العراق وغيرهما، وصادر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة من أموال الحجاج وأعادها إلى بيت مال المسلمين[٤] ثم قام بأفضل عمل في حياته فعقد عقدًا ليس للشيطان فيه نصيب على حسب تعبيره[٥] عندما عقد الخلافة لعمر بن عبد العزيز.

وهكذا نظف سليمان الطريق أمام عمر. ولو لم يكن قد مات الحجاج وتم عزل الجبارين من الولاة لشكلوا في وجه عمر عوائق لا يعلم إلا الله مداها.

وهناك عقبة أخرى ذللها له وهي أنه كان يعرف أن بني أمية لن يرضوا

---

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٢٦.
(٢) الشرقاوي: خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز ص ١٠٦.
(٣) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٢٦.
(٤) عبد الرحمن الشرقاوي: خامس الخلفاء الراشدين ص ٩٠ - ٩٢.
(٥) الشرقاوي: نفسه ص ١٠٧.

بعمر (**ولئن وليته ولم أول أحدًا سواه لتكونن فتنة، ولا يتركونه أبدًا إلا أن يجعل أحدهم بعدهم**)[١] واختار يزيد بن عبد الملك لولاية عهد عمر فامتص بعض النقمة أو أرجأها إلى حين. من هنا فأنا أعتبر لسليمان دورًا عظيمًا في تهيئة المناخ لعمر ليس فقط بالبيعة بل بما قام به من أعمال. وأعتقد أن رجلًا بهذه الصفات يجب أن يدرس دراسة جيدة وعميقة، وأن يطرح إيثاره لعمر من دون أخوته، ومعرفته بنواياه جيدًا، وأنه لن يرضى عن مظالم بني أمية، وأن أسرته لن ترضى بغير أبناء عبد الملك، أقول مع معرفته بكل ذلك يعهد إليه بالخلافة. وقد انتقم الأمويون من سليمان نقمتهم بتشويه تاريخه، وتصويره أكولًا نهمًا بخيلًا. ومن ثم فلا شك أن قراءة تاريخ سليمان على ضوء هذه الخطوة قد يسفر عن إنصاف الرجل الذي أهدى إلى المسلمين خير هدية منذ وقت طويل، وهيأ له الطريق، وكان هو المقدمة لمولد ذلك النبأ العظيم؟

كل ذلك هيأ الطريق لعمر أن يتولى في صفر عام ٩٩هـ الخلافة وأن يحقق ما يرى القيام به في مناخ ذهب فيه طواغيت الولاة وبقي طواغيت البيت نفسه.

ذهب إلى المسجد فعرض على الناس أمره واستقال من الترشيح فأصر عليه الحاضرون، فاشترط وصول بيعة كافة الأمصار، (**وأن من حولكم من الأمصار والمدن إن هم أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوال**)[٢]. وفي هذه الخطبة أيضًا طرح موضوعًا طالما منعه الأمويون من الحديث عنه. ذلك هو موقف الخارج على الإمام الظالم: (**إن الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بظالم، ألا إن الإمام الظالم هو العاصي، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل**)[٣]. فأجاز - بعد انقطاع كبير - حق الخروج على الظالم، وليس عجيبًا على عمر أن يطرح مثل هذه الفكرة لكن العجيب أن يجعلها من بواكير أعماله. وهو بهذا قد أعاد اعتراف الخليفة بالرأي الآخر على غرار ما كان أمير المؤمنين علي يجريه مع الخوارج.

بعد وصول البيعة من كافة الأمصار يكون عمر قد أقام بيعته برضا الأمة

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٥: ٣٩. الطبري ٦: ٥٥٠.
(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٢٧.
(٣) الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٣٤.

كلها في مشارق الأرض ومغاربها، مستهلًا بها إحياء نظام الأمة ومجلس نواب المسلمين: الجامع، ووسع مشاركة المنتخبين.

ومنذ اللحظات الأولى بذل الخليفة كل جهد لإعادة الأمور إلى طريقها الصحيح. واستحياء النهر الأعظم والعودة به إلى مصباته الحقيقية، بعد أن طمرت الأوحال والسواقي والمجاري بقية النهر الكبير.

وفي خلال سنتين وخمسة أشهر غير الخليفة في هذه الفترة القصيرة ما لم يتوقعه أحد أو يقدر عليه أحد. فما كان أحد يتوقع من الشاب الأنيق الرشيق أن يقوم بانقلاب على نفسه. ولا كان أحد يتوقع أن يأتي بذلك كله، ومن داخل البيت الإمبراطوري نفسه. من السهل عليه أن يتغلب على الآخرين، ولكن من الصعب أن يتغلب على نفسه وأهله وبنيه. وقد تغلب على كل أهواء نفسه وعواطفه ورغباته وتحمل عذاب بنيه وجوعهم وعريهم بعد القصور والدور والسرر الموضعة والأرائك المرفوعة ونافحات العطور.

بدأ عمر بانقلاب داخلي على نفسه فغير سلوكه كاملًا ومأكله ومشربه ومسكنه. بدأ بنفسه فأعاد كل ما يملكه إلى بيت المال وما كان مغتصبًا كفدك أعادها إلى أهلها.

ثم ثنَّى بأهله فأنشأ ما سمي بديوان المظالم (**ورد مظالم بني أمية على أهلها، حتى قيل له وقد شدد عليهم فيها وأغلظ: «إنا نخاف عليك من ردها العواقب» فقال: «كل يوم أتقيه وأخافه دون يوم القيامة ولا وقيته»**). ويقول الإمام السيوطي: (**كانت بنو أمية قد تبرموا به لكونه شدد عليهم وانتزع من أيديهم كثيرًا مما غصبوه**)[1].

ثم ثلَّث بعمال بني أمية بعد (**زاد من جور الولاة وظلم العتاة ما لم يكفهم عنه إلا أقوى الأيدي وأنفذ الأوامر فكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله من ندب نفسه للنظر في المظالم فردها، وراعى السنن العادلة وأعادها**)[2]، وتولى بنفسه الإشراف على ديوان المظالم[3] - كما فعل الإمام علي من قبله - لرد مظالم

---

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٤٦.

(٢) الأحكام السلطانية ص ٩٨. وانظر تاريخ الأمة العربية ص ٣٩١.

(٣) تاريخ الخلفاء ٣٢.

أهله، ولم يكن غير عمر قادرًا على إرجاع مظالم أهله. فأرجع الإقطاعيات كلها، وأسند الإشراف على مبيعات القصور المصادرة إلى رجل عظيم هو غيلان الدمشقي، وبإقدام المؤمن بل بتهوره كان يبيع خزائن الأمويين: (**وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته. وكان فيما نادى عليه جوارب خز فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم، وقد ائتكل بعضها فقال غيلان: من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع**)[1].

وقد مرَّ هشام بن عبد الملك يومًا وسمع غيلان يردد كلماته تلك فقال: (**أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي والله إن ظفرت به لأقطعنَّ يديه ورجليه**)[2] وقد حقق ما أقسم عليه وبئس ما حقق.

هنا يقف عمر على الذروة، فما رأينا من قبله رجلًا يأتي من القصر فيهدم القصر. كان الخلفاء الراشدون قد جاءوا من أكواخ، وكان بعضهم كعثمان غنيًّا موسرًا فلم يحرم على نفسه شيئًا من بيت أموال المسلمين ولا على أهله بل كان يصرف من بيت المال على ذوي قرباه وعلى من ليس له سابقة ولا لاحقة في الإسلام بحجة ذوي القربى. وكم باسم ذوي القربى تم العبث بالمال العام. ولكن عمر جاء من قصر مترف فتحول إلى فقير معوز، وجاء ملكًا مطاعًا فتحول إلى خليفة شوري حاول أن يلغي ولاية العهد ويعيد الأمر شورى بين المسلمين. باختصار جاء ضد نفسه وسبح ضد تياره بينما كان الراشدون مع أنفسهم ومع تيارهم وأصبح أبو بكر وعمر وعثمان وعلي أئمة بعد أن كانوا عاديين بينما كان عمر كل شيء فتحول إلى رجل عادي.

من خلال رسائله للعمال والولاة نجده يدين الحكم السابق (**إن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله وسنة خبيثة سنها عليهم عمال السوء، وإن قوام الدين العدل والإحسان**)[3]. ونجده يستأنف لغة خلفاء نظام

---

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ٢٦. بدوي: مذاهب الإسلاميين ١٠٣ - ١٠٤. صبحي: في علم الكلام ١: ٩٤.

(٢) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ٢٦.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٥: ٦١. الطبري: تاريخ الأمم ٦: ٥٦٩. الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٢٨.

الأمة، فتتردد على مسامعنا كلمات أبو بكر وعمر وعلي وتختفي لغة القتل والصلب والجلد وذر الأجساد المحترقة ويحل محلها الأمر بالعدل والتحذير من الظلم، وفي خلال عمره القصير أصدر عدة تشريعات وقرارات تنطلق كلها من **(أن قوام الدين العدل)**. وقد سبق أن تحدثنا عن توسيع قاعدة الشورى عند انتخاب الخليفة كما رأينا، فلن نعيد الحديث عنها. وها نحن نجملها لنعرف مدى الخراب الذي كان قد تم ومدى الجهد الذي بذله في الإصلاح.

بذل عمر جهدًا في إعادة العمل بنظام الأمة. فنظر إلى الأراضي المفتوحة على عهد الخلافة الراشدة فوجدها تركت بيد أهلها ويؤخذ خراجها[١] لكنها أصبحت أيام بني أمية **(دولة بين الأغنياء منهم امتلكوها وتوارثوها)**[٢] فأمر - كما قال مؤرخ سيرته ابن عبد الحكم - بـ **(رد ضياعهم إلى الخراج وأبطل قطائعهم فأفقرهم)**[٣].

واعتبر أراضي الخراج وقفًا على المسلمين، كما كانت عليه أيام الراشدين وأمر عامله أن يفرق بين ضريبة الأرض المزروعة وغير المزروعة:

- **(لا تحمل خرابًا على عامر، ولا عامرًا على خراب.**
- **أنظر الخراب فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر.**

ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض)[٤].

وكان بنو أمية يضعون الموالي في أسفل السلم الاجتماعي وكان للعرب عليهم امتيازات فجاء عمر فألغى كل الامتيازات وساواهم بالعرب في كل أمورهم[٥].

وفي رسالته إلى عامل الكوفة ألغى ما كان للولاة ينفذوه وهو القتل

---

(١) الخراج: ضريبة الأرض المفتوحة أو التي تصالح أهلها عليها. ويؤخذ إما ضريبة مقطوعة مفروضة على الأرض أو تؤخذ نسبة معينة من إنتاج الأرض (معجم لغة الفقهاء ص ١٩٤).

(٢) الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٣٨.

(٣) نقلًا عن الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٣٧.

(٤) الطبري: تاريخ الأمم ٦: ٥٦٩. وانظر الكامل ٥: ٦١. وخامس الخلفاء ص ١٢٨.

(٥) الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٣٨.

والصلب والشنق وقطع اليد فأمر: بنزع صلاحية الولاة من ذلك، وقد كانت حقًّا مباحًا لهم.

ثم التفت إلى الضرائب فأمره:

- **(ولا تأخذنَّ في الخراج إلا وزن سبعة ليس لها أيين.**
- **ولا أجور الضرّابين.**
- **ولا هدية النيروز والمهرجان.**
- **ولا ثمن الصحف.**
- **ولا أجور الفيج** (والفيوج: رسول السلطان الذي يسعى بالكتب).
- **ولا أجور البيوت.**
- **ولا دراهم النكاح.**
- **ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض)**[1].
- الفيء ليس للدولة وموظفيها ولكن الفيءَ (للفقراء والمهاجرين ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ والذين جاءوا من بعدهم.. ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾).
- **أما الصدقات... الحرث والمواشي والذهب والورق فتؤخذ الصدقات كما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وفرض لا يظلمون ولا يتعدى عليهم ولا يحابى بها قريب ولا يمنعها أهلها.**
- **وأما الخمس.. [فإن] عمر بن الخطاب رحمه الله قد قضى في الفيء قضاء قد رضي به المسلمون، [و] رأى أن يلحق الخمس بالفيء.. فيجعلا فيئًا للمسلمين ولا يستأثر عليهم ولا يكون دولة بين الأغنياء منكم.**
- **نرى أن تمام مكيال الأرض وميزانها أن يكون واحدًا في جميع الأرض كلها.**
- **ونرى ألا يتجر إمام ولا يحل لعامل تجارة في سلطانه.**
- **ونرى أن توضع السخرة عن أهل الأرض، فإن غايتها أمور يدخل فيها الظلم..**

---

(1) الطبري: تاريخ الأمم ٦: ٥٦٩. وانظر الكامل ٥: ٦١.

• ونرى أن تردوا المظالم والغصوب إلى أهلها.

• ونرى أن ترد المزارع لما جمعت له، فإنما جعلت لأرزاق المسلمين عامة؛ فإن أمر العامة هو أعظم للنفع، وأعظم للبركة)[1].

خشي عمر من طغيان الملكيات الكبيرة وتوسعها على حساب أراضي القرى والملكيات الصغيرة، فعمل ضريبتين مختلفتين إحداهما على الأراضي المزروعة، والثانية على غير المزروعة. وعندما قرر تبعًا للخلفاء الراشدين اعتبار الخراج وقفًا على الأمة الإسلامية، وأن الخراج إيجار للأرض لا ضريبة على أهل الذمة كانت ضربة موجهة إلى الملاك[2].

وكان بعض بني أمية قد فرضوا الجزية على الذين أسلموا من أهل البلاد المفتوحة بحجة أنهم لم يسلموا إلا هربًا من الجزية فأبطل عمر ذلك وقال كلمته المشهورة: لقد بعث الله محمدًا هاديًا ولم يبعثه جابيًا. بل إنه خفف الجزية عن الكتابيين جميعًا[3].

وفي رسالته العامة إلى جميع الولاة والعمال أمرهم:

• (من أسلم من نصراني أو يهودي أو مجوسي من أهل الجزية اليوم فخالط المسلمين في دارهم، وفارق داره التي كان فيها فإن له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وعليهم أن يخالطوه وأن يواسوه.

• فأما من كان اليوم محاربًا فيدع إلى الإسلام قبل أن يقاتل؛ فإن أسلم فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وله ما أسلم عليه من أهل ومال.

• وإن كان من أهل الكتاب فأعطى الجزية وأمسك دينه فإننا نقبل ذلك منه[4].

• لا تهدموا كنيسة.

• ولا تهدموا معبدًا.

• ولا بيت نار تصالحتم عليه)[5].

---

(١) انظر نص الخطاب في: خامس الخلفاء ١٢٨ - ١٣١.

(٢) الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٨٦ - ٨٩.

(٣) الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٤) نفسه ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٥) نفسه ص ١٣٨.

وكان يشجع على تمدين الأعراب:

• **(وأما الهجرة فإنا نفتحها لمن هاجر من أعرابي فباع ماشيته وانتقل من دار أعرابيته إلى دار الهجرة وإلى قتال عدونا)**[١].

وفي رسالته إلى عامله بسمرقند أمره:

• **(اعمل خانات [فنادق] فمن مر بك من المسلمين فأقرئوه [استضيفوه] يومًا وليلة وتعهدوا دوابهم**
• **ومن كانت به علة فأقرئوه يومين وليلتين.**
• **وإن كان منقطعًا فأبلغه بلده)**[٢].

وفي رسالة أخرى إلى عماله قرر:

• **(لا بد لكل رجل من مسكن يأوي إليه**
• **وخادم يكفيه**
• **وفرس يجاهد عليه**
• **وأثاث في بيته**
• **فإن كان غارمًا [مدينًا] فاقضوا عنه ما عليه من الدين)**[٣].
• **(أنظر إلى كل جور جاره من كان قبلي من حق مسلم أو معاهد** (غير المسلم) **فرد عليه؛ فإن كان أهل تلك المظلمة قد ماتوا فادفعه إلى ورثتهم)**[٤].

وألغى «عمر بن عبد العزيز» نظام الضمان والمكوس الذي كان «يزيد بن معاوية» قد ابتدعه. وقد رأى عمر فيه نظامًا مخالفًا لطبيعة الإسلام ومخالفًا لنظام الأمة، لأنه نظام يغني الدولة ويزيد في فقر الأمة، فأمر عامله عروة السعدي بالاقتصار على أخذ الواجب الشرعي فقط من الرعية، وهو العشر. وقال: «واللّه لأن تأتيني من اليمن حصة ذرة أحبُّ إليّ من تقرير هذه الوضيعة»[٥].

---

(١) خامس الخلفاء الراشدين ص ١٣٠.
(٢) ابن الأثير: الكامل ٥: ٦٠.
(٣) الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٤٥.
(٤) نفسه ص ١٩٧.
(٥) خلاصة المتون في أبناء ونبلاء اليمن الميمون ١ :١٣٧ تأليف محمد بن محمد بن يحي زبارة. الطبعة الأولى ١٤١٨/١٩٩٨. مركز التراث والبحوث اليمني.

وأعاد الخليفة الراشد الحرية إلى الناس وسمح لهم أن يتحدثوا بما شاؤوا. ولعل موقفه من غيلان الدمشقي بطل حرية الإرادة وشهيدها دليل على ذلك، ولا يستغرب من عمر هذا الموقف؛ فأفكار غيلان تدعم مسيرة المصلح الراشد، وقد رأينا كيف تعاون الخليفة مع الرجل الذي سيقتله هشام أبشع قتلة، وفي هذا تأكيد على تشجيع الخليفة أصحاب حرية الإرادة، أولئك الذين أعادوا المسؤولية إلى الأمة عن طريق تحميلهم إياها، على عكس ما يذهب الفقه التاريخي أنه نهاه فليست هذه الدعاية إلا مبررًا لهشام عندما قتله. وقد روي عنه أنه دخل على الخليفة «عمر بن عبد العزيز» ودار بينهما حوار نفهم منه جليًا أن الجبرية عند أهل الشام على الأقل قد أصبحت عقيدة. قال «غيلان» للخليفة وهو يحاوره: (**إن العامة من الشام زعموا أن الظلم بقضاء الله وقدره، وأنك تقول بذلك؛ فقال: يا سبحان الله، إنما أتتبع مظالم «بني أمية» وأردها وأسميها «مظالم بني أمية» أفترى أني أظلم الله**)[١].

وقد ترك لنا «غيلان» رسالة تكشف عن أفكاره الإصلاحية كتبها إلى الخليفة الراشد يدعوه فيها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويحذره من عدم تحمله للمسؤولية في لهجة قوية لا يكتبها إلا مثله. يقول: (**أبصرت يا عمر وما كدت، ونورت وما كدت. اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقًا باليًا، ورسمًا عافيًا، فما ميت بين الأموات لا ترى أثرًا فتتبع، ولا تسمع صوتًا فتنفع. طفىء أمر السنة، وظهرت البدعة، أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل. ربما نجت الأمة بالإمام، وربما هلكت الأمة بالإمام. أنظر أي الإمامين أنت؛ فإنه تعالى يقول: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان، وأما الآخر فقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ ولن تجد داعيًا يقول: تعالوا إلى النار. إذا لا يتبعه أحد. ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله**)[٢].

وهنا يصل إلى تفنيد الأفكار الجبرية التي تنسب في النهاية أفعال الشر إلى الله والتي تخذل المجتمع وتشل إرادته فيواصل قائلًا: (**فهل وجدت يا عمر**

---

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ١٢١.
(٢) نفسه ص ٢٥ - ٢٦.

حكيمًا يعيب ما يصنع؟ أو يصنع ما يعيب؟ أو يعذب على ما قضى؟ أو يقضي بما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحيمًا يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عادلًا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ أم هل وجدت صادقًا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بيانًا، وبالعمى عنه عمى) في كلام كثير[1].

نحن أمام مصلح كبير يطلب من الخليفة الراشد القيام بحركة تصحيح واسعة النطاق إداريًا وفكريًا. وقد استجاب الإمام له فدعاه إليه لمناقشته وقال له أعنّي على ما أنا فيه، فقال غيلان: ولّني بيع الخزائن وردّ المظالم؛ فولاه وكان منه ما سبق أن شرحناه.

كل هذا يضع ما يرويه الدكتور «عبد الرحمن الشرقاوي»: من أن عمر حذر من مقالة غيلان الدمشقي موضع الرفض، فالدكتور شرح بتفصيل كل أفكار الجبر التي تنزع الإرادة وتجعل الإنسان كالبهيمة، يساق ويراح ويجاء به بلا إرادة[2]، ثم يقول: «مع ذلك كله إنّ عمر حذّر عيلان من التصدّي لتلك الأفكار المنحرفة». وذكر «أنهم يقولون أنهم يزنون ويشربون ويقتلون النفس بعلم الله، وأن عبدالله بن عمر غضب من قولهم ذاك. ولعل الرواية خارجة من معامل الدعاية الرسمية والتشويه المغرض؛ إذ لا يخفى أن منع عمر فيه تأييد ضمني لموقف هشام. وأخيرًا يردّ على تلك المقولة بصفة نهائية أن عمر قد ولّاه على المظالم وكيف أجاز عمر لنفسه أن يوليه على المظالم وهو يقول بأفكار ينهاه عنها عمر. ومع ذلك فربما كان عمر قد منعه من القول بحرية الإرادة. وفي هذه الحالة يكون عمر قد نهى عن الخوض في موضوع القدر كثيرًا، لأنها قد أصبحت عند أهل الشام بمثابة عقيدة، وعنده أوليات وحسبه أنه يحقق بالعمل ما ليس بحاجة معه إلى كلام، وينقض كل يوم عروة مما أبرمه الأمويون[3]. أما

---

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ٢٦.. صبحي: في علم الكلام ١: ٩٤. وبين الروايتين خلاف لا يؤثر على المعنى، وتقديم جمل على جمل أخرى.

(٢) الشرقاوي: خامس الخلفاء ٢١٩ وما بعدها.

(٣) يروي ابن الأثير برواية: قيل إن عمر بن عبد العزيز أحضر غيلان واستتابه عن القول بحرية الإرادة فتاب، ولكنه عاد إليها في أيام هشام. وهذه الرواية ظاهر عليها دعاية هشام حيث يصبح قتله كمرتد بعد التوبة (الكامل: ٢٦٣).

إذا أجرينا المنطق على ما ذكره الدكتور الشرقاوي فلا سبيل إلى التوفيق بين ما شرحه من أفكار الجبر وموقف غيلان العملي، والدكتور كما يبدو أخذ الرواية بدون تمحيص.

إن رسالة غيلان إلى الخليفة رسالة عالم لا يخاف في الله لومة لائم، والطريقة التي بها خاطب الخليفة تبديه وكأنه - أي الخليفة - يدافع عن أفكار الجبر. ولهذا السبب انبرى الدكتور صبحي ينفي عن الخليفة نفسه أي علاقة بالجبر دفعًا لأي التباس فيقول: (**لم يكن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ممن يقولون بالجبر، ولكن هذه الأقوال قد وصلت ضمن ما ورد من نصيحة غيلان للخليفة الذي ولاه على الخزائن لرد المظالم. وغيلان الدمشقي من أوائل القائلين بالقدر - حرية الإرادة. وله رسالة في الرد على الأوزاعي فقيه الدولة الأموية في القدر، وقد قتله هشام بن عبد الملك شر قتلة لقوله بالقدر وتشهيره بالأمويين)**[1].

*

نستطيع القول بأن عمر قدم الدولة الإسلامية كما لم يقدمها رجل قبله. وهو قد نجح فيما لم ينجح فيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وحقق ما كان يريد أن يحققه أمير المؤمنين فلماذا؟

كان مجتمع علي مجتمع الحرية يتناقش الناس ويجادلون ولا ينفذون إلا ما يقتنعون به. فكان يواجه مجتمعًا حرًّا لا يسمع ولا يطيع إلا إذا اقتنع. وكان معاوية قد سلخ أهل الشام من الجسد الإسلامي فرباهم على الطاعة وصانهم عن أي رأي آخر فحفظ الشام من أفكار الصحابة وغيرهم. فلما بغى على الإمام كانت له طاعة تامة على جنوده. ولما انتصر كان همه الأول هو تربية المسلمين على غرار تربية الشام القريب العهد من الفترة الإمبراطورية البيزنطية أيضًا فخلق مجتمعًا يؤمن بالجبرية السياسية، وأن الله يختار الحكام فيحكمون بإرادته وقضائه، وجعل الحكم دينًا متبعًا، وجعل الخلافة حرمًا آمنًا، ومن ثم فرض الطاعة المطلقة، فعاقب بالموت من خالفها، أو سب الخلفاء، أو لم يسب عليًّا، ثم تبعه بنو أمية وثبتوا ذلك كله بالقوة والإرهاب والمال. وعندما جاء عمر بن عبد العزيز استفاد من تلك الطاعة التي أصبحت سلوكًا فاستخدمها

---

(١) صبحي: في علم الكلام ١: ٩٤ حاشية.

للخير. ولولا أن الأمويين لا يريدون أن ينقضوا ما قد بنوا من وجوب طاعة الخليفة، ولا ينقصوا من مكانة الخلافة المقدسة لما قدر «عمر» أن يحقق شيئًا، لكنه استفاد من هذه الناحية فعمل جهده، وعملوا جهدهم، وحقق ما حقق لكنهم استطاعوا أن يوقفوا عمله في الوقت المناسب. أي في الوقت الذي أراد فيه أن يعيد أمر الشورى والانتخاب إلى الأمة. عندئذ لم يبق في قوس الصبر منزع فأخذ هشام كأسًا مسمومًا شربه الخليفة العظيم فسقط شهيدًا. من هنا نجح «عمر» كما لم ينجح «عليّ» لكن في المسار الطويل لم ينجح.

*

هل عاد عمر إلى نظام الأمة؟ أم طوَّر الإمبراطورية؟

لقد واجه نظامًا قائمًا ودولة ذات أنظمة وقوة وجيش وبوليس فعمل من خلالها لقيام دولة للأمة لا إمبراطورية للفرد. أي أنه سكب في الآلية الموجدة زيتًا إسلاميًّا فمشى الهيكل الإداري بمحرك جديد. لقد كانت الخلافة نظامًا أدار به الصحابة جماعيًا شؤون أنفسهم مما أسميه نظام الأمة؛ فأصبحت على يد عمر بن عبد العزيز - مستفيدًا من وجود آلية كبيرة - دولة الأمة. ومن هنا يعتبر عمر بن عبد العزيز أول خليفة لدولة إسلامية على نحو واضح؛ إذ لا يمكن القول - بنحو قاطع - أن هناك دولة - سواء بالمعنى الحديث أم القديم - إبان الخلفاء الراشدين. أما على عهد عمر بن عبد العزيز فإن هناك دولة بمعنى الكلمة. وعظمة عمر أنه حولها من الإمبراطورية الذرائعية إلى دولة الأمة الرسالية. كما أثبت عدم دقة الذين اعتذروا لمعاوية بأن التوسع قد فرض عليه ذلك فإن هذا التوسع والانتقال من المجتمع البسيط إلى المجتمع المركب المعقد لم يمنع عمر من إقامة الدولة الإسلامية في أبهى صورها وكما لم تقم دولة مثلها حتى ذلك الوقت.

*

وحول عمر نسجت التنبؤات من المهد إلى اللحد. وما كان عمر بحاجة إلى تلك النبوءات التي حيكت حوله، وما كان لعمر بن الخطاب أن يتحدث عن صاحب الشجة وأنه يلي الخلافة، ويملأ الأرض عدلًا. فلا «عمر بن الخطاب» ولا الناس يعلمون الغيب، ولكن تلك النبوءات وتلك الفضائل الخيالية كمرافقته للخضر تعكس المناخ الذي كان يفتقر إلى الحد الأدنى من الفضائل السياسية

فأغدق على ممثل الفضائل الغاربة كل صفات الكمال، وخلع عليها كل صنوف الأساطير، والناس مولعون بالإضافات الغامضة إلى مثالهم كأنها تتمة لهم ومكملة لعظمتهم. وتأخذ السنيّة على الشيعيّة كثيرًا من هذه التنبؤات مع أنها تتحدث مثلها بنفس ما ترمي به خصمها. وتأبى الأيام إلا أن تجعل المتناقضين يلتقيان في قرن في معظم المجالات.

حقق عمر الشيء الكثير في خلال سنتين وأشهر، ولم يبق بينه وبين إكمال التصحيح سوى أمرين:

الأمر الأول: تصفية ما يزال بيد بني أمية بعد أن انتزع منهم أراضي البلاد المفتوحة، وفرض عليها الخراج، لكنهم رفضوا أن يردوا ما اغتصبوه من الناس؛ فهددهم، فقالوا: والله لا نخرج من أموالنا التي صارت إلينا. فقال لهم: (**أما والله لولا أن تستعينوا علي بمن أطلب هذا لحق له لأضرعت خدودكم عاجلًا، ولكني أخاف الفتنة، ولئن أبقاني الله أردن إلى كل ذي حق حقه**) فلم يتحدث منهم أحد. ثم قال: (**إني أرى رقابًا سترد إلى أصحابها**)[1].

ولكنه أنقص عطاءهم بحيث لا ينال الواحد منهم غير عشرة دنانير، وفي الوقت نفسه، وزع على أهل البيت سهم ذوي القربى - وكان قد قطع عنهم منذ معاوية - وهو خمس الفيء فقسمه بينهم بالتساوي رجالًا ونساء صغارًا وكبارًا فنال كل منهم خمسين دينارًا فأثار بذلك ثائرة الأمويين[2].

وكان ولده الصالح عبد الملك يستحثه على إنجاز مهمته: (**ما أنت قائل لربك غدًا إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها، أو سنة فلم تحيها؟**) فيرد الخليفة: (**رحمك الله وجزاك من ولد خيرًا. يا بني إن قومك قد شدوا هذا الأمر عقدة عقدة وعروة عروة، ومتى أردت مكابرتهم على انتزاع ما في أيديهم لم آمن أن يفتقوا علي فتقًا يكثر فيه الدماء. والله لزوال الدنيا أهون علي من أن يراق بسببي محجمة من دم. أو ما ترضى أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا ويميت فيه بدعة ويحيي فيها سنة**)[3].

---

(١) الشرقاوي: خامس الخلفاء ١٤٧.
(٢) نفسه ١٩٤.
(٣) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٤٠.

وقد مضى الخليفة الراشد يسير خطوة خطوة في نقض عرى ما قد أبرموا، وفك ما قد عقدوا، ويحاول إعادة معنى المصطلحات إلى ما كانت عليه. وليست محاولات الخليفة المرهقة في نقض ما أبرموا ونقض ما عقدوا إلا دليل على مدى مفعول تغيير المصطلحات وتجذرها والقبول بمفاهيمها في ظرف ستين عامًا فقط بالرغم من وجود صحابة وتابعين وثوار. ولقد شبه «إياس بن قرة» جهود هذا الخليفة بعمل **(رجل صناع حسن الصنعة ليس له أداة يعمل بها)**[1]. وإنه لتعبير عن متانة الهيكل الذي تم إنجازه وقوته بحيث أن الخليفة الراشد لم يتمكن من نقضها كلية، بل لم يعد يجد واحدًا يستعين به مع أن الزمن لم يخل من الصالحين.

والأمر الثاني: هو إلغاء ولاية العهد وإعادة الأمر شورى بين المسلمين. وكان عمر قد هدد الأمويين بالانتقال إلى المدينة بإعادة الأمر شورى بين المسلمين. عندما جاءه وفد من الأمويين فقالوا له: «إنك ما زلت تقصر بنا عما كان يصنعه من كان قبلك، وأنت ما زلت تنقص ملوكنا السابقين، فقاطعهم عمر غاضبًا: **(لئن عدتم لمثل هذا المجلس لأشدن ركابي ثم لأقدمن المدينة ولأجعلنها شورى)**[2].

ولكن عمر لم يقدم على ذلك، ربما كان يتحين الوقت المناسب، وربما كان يرى أنه غير مسؤول عن ولاية العهد لأن من سنها كان سليمان. ويظهر ذلك من الحوار الذي دار بينه وبين رجلين أوفدهما الخوارج لمحاورته.

يضع الطبري صورة مركزة لما جرى بينهما حول هذه النقطة فيقول: **(قال اليشكري: أرأيت رجلًا ولي قومًا وأموالهم فعدل فيها ثم صيرها بعده إلى رجل غير مأمون. أتراه أدى الحق الذي يلزمه الله عز وجل؟ أو تراه قد سلم؟ قال [عمر] لا. قال: أفتسلم الأمر إلى يزيد من بعدك، وأنت تعرف أنه لا يقوم فيه بالحق؟ قال: إنما ولاه غيري والمسلمون أولى بما يكون منهم فيه بعدي. قال: أفترى ذلك من صنع من ولاه حقًا؟ فبكى عمر وقال: انظراني ثلاثًا)**[3].

---

(1) تاريخ الخلفاء ص ٢٣٩.

(2) الشرقاوي: خامس الخلفاء ص ١٩٦ - ١٩٧.

(3) ابن الأثير: الكامل ٥: ٤٨. الطبري: تاريخ الأمم ٦: ٥٥٦.

وأدرك عمر أن أمر يزيد سيقضي عليه فقال: (أهلكني أمر يزيد وخصمي فيه فأستغفر الله). (فخاف بنو أمية أن يخرج ما بأيديهم من الأموال، وأن يخلع يزيد من ولاية العهد، فوضعوا على عمر من سقاه سمًّا، فلم يلبث بعد ذلك إلا ثلاثًا حتى مرض ومات)[١].

وقال السيوطي: (وكان قد أهمل التحرز)[٢].

واستشهد عمر وأجهضت الدولة الإسلامية، بل وئدت، فلم تقم لها قائمة بذلك الشكل وبذلك الاتساع حتى اليوم.

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٥: ٤٨. الطبري: تاريخ الأمم ٦: ٥٥٦.
(٢) تاريخ الخلفاء ٢٤٦. وانظر ابن الأثير ٥: ٤٨.

الفصل الخامس

المقاومة الفكرية

الدور الثاني

(١)

غيلان الدمشقي

جاء «عمر بن عبد العزيز» فتنفس الناس الصعداء. وجاء «غيلان بن غيلان الدمشقي» فحمل الراية ومضى بها قدمًا يفجر الطاقات الحبيسة، ويحمل الناس مسؤولياتهم وينفض عنهم أغلال الجبر. وتمكن من أن ينشر مذهبه في ظل خليفة عادل، وأن يناقشه فيه.

كان رد المظالم، الوظيفة الخطرة التي تولاها غيلان، قد عرضت خليفتنا للسم، وعالمنا للقتل، فبنو أمية أدركوا أنهم سيواجهون ثورة من الداخل ومن الخارج إذا استمر هذا الخليفة حيًّا فكان لا بد من التخلص منه بأية طريقة وبأسرع وقت، وكان تسميم الخليفة - الذي اتهم هشام به - الحل لإنهاء دور الإصلاح[١].

بمثل تلك الأفكار مضى التحرر من أغلال الجبر يأخذ طريقه وبتوسع. ولم يعد في الإمكان رد التيار. وعندما اعتلى «يزيد بن عبد الملك» العرش عام

---

(١) كان مندوب الخوارج في حواره مع عمر بن عبد العزيز قد أثار موضوع ولاية عهد يزيد بن عبد الملك مع أنه (لا يقوم فيه بالحق. قال: إنما ولاه غيري والمسلمون أولى بما يكون منهم فيه بعدي. قال أفترى ذلك من صنع من ولاه حقًّا؟ فبكى عمر وقال: انظرني ثلاثًا.. فخاف بنو أمية أن يخرج ما بأيديهم من الأموال وأن يخلع يزيد من الولاية فوضعوا على عمر من سقاه سمًّا فلم يلبث بعد ذلك إلا ثلاثًا حتى مرض ومات) (ابن الأثير ٥: ٤٨).

١٠١/ ٧٢٠ لم يستمر على طريقة «عمر بن عبد العزيز» سوى أربعين يومًا ثم جيء له (**بأربعين شيخًا فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب**)[١] فأصبح بعد هذه الشهادة خليع بني أمية كما يصفه ابن طباطبا[٢] وانصرف عن شؤون المملكة إلى ملاهيه وجاريتيه «سلامة» و«حبابة»، بينما انصرف غيلان إلى محاربة الجبرية بعد موت الخليفة الراشد وسال غيلان في القدر [حرية الإرادة] سيل الماء[٣].

جاء هشام عام ١٠٥/ ٧٢٤ - الذي بلغت الإمبراطورية أقصى اتساعها في أيامه[٤]، وفي الوقت نفسه بداية سقوطها -؛ فذفف على إصلاحات الخليفة الراشد، وعلى نهاية حكم أسرته نفسه أيضًا. فقد ازدادت المظالم، وازدادت الثورات العقائدية، وبرم أهل الفكر به، وتقوَّت الفرق الكلامية، وفي الوقت نفسه (**انبثت دعاة بني العباس في البلاد الشرقية، وتحركت الشيعة خفية**)[٥].

كان هشام أكبر زعيم سياسي في العالم آنذاك، لكنه رغم جبروته لم يعد قادرًا على كبح الثورة الفكرية الجديدة؛ فالفكر الذي تنفس في ظل الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز لم يعد في الإمكان إخماده رغم القتل والإرهاب. ومن ثم وجد هشام نفسه مهددًا من قبل فكر ثوري يتنامى وينسف قواعده نسفًا، وليس فيه تطرف الخوارج، ولا عبث الكيسانية، وإنما يحمل صوت القرآن الكريم واضحًا، فخاف هشام وأوغل في دم التابعين كما أوغل معاوية ويزيد في دم الصحابة.

نجد غيلان يفتي الناس في الحج في عام ١٠٦/ ٧٢٣، وهو العام الذي حجَّ فيه هشام، ويقول الإمام الأوزاعي: (**قدم علينا غيلان القدري في خلافة هشام بن عبد الملك فتكلم غيلان وكان رجلًا مفوَّهًا، ثم أكثر الناس الوقيعة فيه والسعاية بسبب رأيه في القدر وأحفظوا هشام بن عبد الملك عليه**)[٦].

---

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٤٦.
(٢) ابن طباطبا: تاريخ الدول الإسلامية ص ١٣١.
(٣) القاسمي تاريخ الجهمية ص ٧٤.
(٤) المنجد للأعلام حرف الهاء.
(٥) ابن طباطبا: تاريخ الدول الإسلامية ص ١٣٣: ابن الأثير: الكامل ٥: ١٢٦ و١٤٣ و٩٠ و١٠٦ و٢١٨.
(٦) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ٧٤.

ولكن من هم الناس الذين عناهم الأوزاعي؟

لأنه لم يفصح فلم يبق إلا الاستنتاج. ويبدو مما سبق أن هشامًا لا يحتاج إلى تحريض لما سبق له من وعد بقتل غيلان إن ظفر به، لكن فقهاء سلطته قدموا له التبرير اللازم للقيامة بالجريمة، والإمام الأوزاعي (٨٨ - ١٥٧/ ٧٠٧ - ٧٧٤) نفسه هو الذي أفتى «هشامًا» بقتله[١] كما سبق «للزهري» أن أفتى «عبد الملك بن مروان» بدماء القدرية و«الشعبي» الذي كان سمير عبد الملك ابن مروان ونديمه - كان أشد الناس وطأة على القدرية[٢]. وربما أن «هشامًا» استغل قوله بالقدر - حرية الإرادة، ليتخذ منها سببًا لقطع دابر من تخول له نفسه بيع خزائن الملوك، وفي الوقت نفسه يسكت صوت الحرية حتى لا يستيقظ الغافلون، وحتى لا يجد غيلان ابن أشعث آخر يثور معه.

وكما ذهب الدكتور صبحي إلى أن كلا الأمرين هما السبب في قتله، لأن التشهير بالحكم، ومناوأة الجبر يأتيان على الملك الأموي من القواعد. وقد أدرك غيلان ما يكنّه له هشام من مقت، فخرج هو وصاحبه «صالح» إلى «أرمينية» خائفين يترقبان، فعلم بهما «هشام»[٣] فاستقدمهما إليه وهناك أمر بإجراء مناظرة أعدت فخاخها سلفًا.

ودخل غيلان في نقاش مع فقيه الدولة الأموية - كما سماه الدكتور صبحي - «الأوزاعي»[٤]، فجادله أمام هشام في حرية الاختيار وانتهت المناظرة بفتوى الأوزاعي بقتله[٥].

ويعلق الإمام أبو زهرة على المناظرة بين غيلان والأوزاعي فيقول عنها إذا صحت ولا مانع عنده من قبولها أنها: (**ليست مناظرة تساوى الطرفان فيها، بل كان أحدهما حرًّا طليقًا في إلقاء الأسئلة، والآخر ليس له إلا أن يجيب من غير استفسار. فأما الإجابة وإما السيف، ويظهر من سياق القول أن الحكم بالإعدام**

(١) المنجد للأعلام حرف الغين.
(٢) بدوي: مذاهب الإسلاميين ٢: ٦٧٥.
(٣) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ٢٦ - ٢٧. بدوي: مذاهب الإسلاميين ص ١٠٤.
(٤) صبحي: في علم الكلام ١: ٩٤.
(٥) المنجد للأعلام حرف الغين.

قد سبقها؛ فكانت تبريرًا للإعدام أمام الناس، ولم تكن سببه وباعثه، ومثله كمثل من يحكم، ثم يسمع الشهادة لأجل تنفيذ الحكم لا لأجل إصدار الحكم، ثم إن الأسئلة كلها كانت تتجه نحو غاية واحدة تبلغ من الإبهام حد الألغاز حتى أن هشامًا لم يفهم السؤال في الأصل، ولو كان يريد الحق لاستفسر عن المعنى قبل أن يقتل؛ فكانت أشبه بالأحاجي منها بالأسئلة، ولم تكن إذن مناقشة، بل كانت تعلة تتخذ ذريعة للقتل الذي تقرر قبلها)[١].

اتخذ هشام من المناظرة - التي أخرجت للناس بصيغة حكومية - سببًا في قتل غيلان بطريقة بشعة تظهر حقد هشام الشخصي عليه؛ فأمر بقطع يديه ورجليه، ويدي ورجلي صاحبه. وهذا ما تم: قابلًا الموت كما ينبغي للمؤمن أن يموت. مات صالح الدمشقي قبل غيلان وهو ينزف؛ فصلى عليه غيلان قبل أن يموت[٢].

وهذه البشاعة تدل على الرغبة الأكيدة في الانتقام لا في القتل من رجل أثار حرية الإرادة للثورة على الحكم كله.

ألجم مصرع غيلان بعض العلماء فخافوا من قول الحق حتى لا يصلبوا كما صلب. أجاب «إياس بن معاوية» عندما سئل: **(ما يمنعك أن تصنف في العدل وقد أبصرته؟ فقال: قد رأيته، ناظرت فيه «غيلان» وأبصرت الحق والعدل ولكني أخشى أن أقول فأصلب كما صلب)**[٣].

وكالعادة فقد غطت الدولة على هذه الجريمة البشعة بشن دعاية ضده بأنه تلقى القدر عن طريق الجعد عن نصراني أسلم ثم تنصر اسمه سوسن، وهي نفس التهمة على الجعد كما تقدم. وهناك تهمة أخرى هو أنه آمن بنبوة الحارث

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ١١٥. وانظر المناقشة نفسها في صفحات ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ ويعلق على أن المحاضرة كشفت علم الأوزاعي الدقيق بالقرآن (وأنه كان على استعداد لهذه المناقشة قبل وقوعها، وأنه أخذ الأهبة، وقد ساق فيها آيات قرآنية كريمة تدل بظاهرها على ما ينافي القدرية) ويظهر أن مناقشات أخرى قد دارت، فيذكر د. بدوي أن ميمون بن بهران كان واحدًا ممن ناقشه مع الأوزاعي أو منفردًا فليس لدينا حقيقة ما جرى بالتفصيل (مذاهب الإسلاميين ص ١٠٦).

(٢) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ٢٦ - ٢٧. تاريخ الجهمية ص ٧٤.

(٣) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ١٣١.

الكذاب فلما قتل الحارث قام مقامه[١].

ونقل البغدادي - على عادته في النقل غير الأمين - صدى ذلك التشويه فقال عنه: بأنه كان يجمع بين القدر والإرجاء، ونسب إليه قولًا يناقض قدريته فقال: **(وزعم غيلان: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه)**[٢].

ولاحظ الدكتور «بدوي» تناقض «البغدادي» فقال: **(مثل هذا التقرير لمذهب غيلان مناقض لما سبق؛ لأن القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص هو قول المرجئة وهو يتنافى تمامًا مع القول بالقدر. أي بأن الإنسان مختار في أفعاله وبالتالي مسؤول عنها، وبالتالي يتوقف إيمانه درجة ورسوخًا على ما يقوم به من أعمال؛ فإما أن ها هنا تحريفًا في اسم غيلان - وهو ما لا يؤذن به وصفه القدري - وإما أن يكون عبد القاهر البغدادي يخلط خلطًا مقصودًا لمزيد من التشهير بغيلان ومذهب القدرية)**[٣].

---

(١) يسند أحمد فهمي محمد - أحد محققي كتاب الملل والنحل هذه التهمة إلى لسان الميزان ص ٤٢٤ رابع. وترجم له مرتين الأولى أنه قتل في أيام هشام (ص ٦٢) والثانية قال انه قتل عام ٨٠ (ص ٣١) والحارث هو عبد الله بن عمرو، وقد تاب عن رأيه، ومع ذلك قتله القسري مما يثبت أن الحارث كان ثائرًا لا ملحدًا لفقت عليه الدعاوى (الملل والنحل ص ٢٦ حاشية رقم ٢).

(٢) بدوي: مذاهب الإسلاميين ص ١١١.

(٣) مذاهب الإسلاميين ص ١١١ - ١١٢.

(٢)
الجعد بن درهم

لم يمنع استشهاد «غيلان» - بالرغم من خوف «إياس بن معاوية» أن يصلب - من ظهور رجل آخر هو «الجعد بن درهم» الذي حمل الراية، فبسط القول في القدر بشكل واسع. وأضاف إلى ذلك القول بخلق القرآن. وهو أول من قال بذلك[١]. ولم يعد الخوف من سيف هشام قائمًا؛ فاليقظة قد ولدت وبدأت تشق طريقها. ومع ذلك ظل هشام سادرًا في بطشه ظانًّا أنه بجزر العلماء يضع حدًّا لهذه الأفكار الثورية، ولهذا نراه يتخذ من القول بخلق القرآن فرصة لقتل «الجعد»، فأرسله إلى واليه «خالد القسري» وأمره بقتله. فحبسه خالد ولم يقتله، فبلغ الخبر هشامًا فكتب إلى خالد يلومه ويعزم عليه أن يقتله، فأخرجه من الحبس يوم «عيد النحر» وصلى بالناس وخطبهم وأبلغ الناس بدون مبالاة كأنه يلقي إليهم خبرًا سعيدًا: (**انصرفوا وضحُّوا تقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم، فإنه يقول: ما كلم الله موسى ولا اتخذ إبراهيم خليلًا. تعالى الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا**) ثم نزل فذبحه[٢] وضحى به خروفًا بشريًّا لأول مرة في التاريخ.

لعل «خالد» أراد بقتله في يوم عيد أن يضخم جريمة «الجعد» ليدلل على فداحة الخطأ الذي ارتكبه الجعد، وربما أشاع أنه لو لم يكن ذنبه بذلك الحجم لما ذبحه يوم عيد.. وليس من شك أن قتله قد استتبع حملة إعلامية واسعة قصد به تشويه عقيدة ثالث شهيد للفكر الإسلامي قتل صبرًا. والدليل على ذلك ما رويناه من ترويج الكذب عليه من المنبر وفي يوم العيد حيث يتواجد الناس بكثرة، وما سيقوله هشام نفسه في مفكر ورع آخر هو «جهم بن صفوان» - تلميذ

---

(١) قال الإمام أبو القاسم الطبري في كتابه شرح أصول السنة: (**لا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومائة ثم جهم بن صفوان**). تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٣٧ - ٣٨.

الجعد - من أنه دهري[١].

هذه الدعوى الباطلة انطلت على الكثيرين من العامة ووجدت لها صدى عند الفقهاء فاتخذوها ذريعة للتشهير بخصومهم، ونرى صدى ذلك عند علامة كبير كالذهبي؛ فهو قد وصف «معبد الجهني» بالصدوق ولكن مذهبيته أضافت: **(ولكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر)**[٢]. والحق أن الذهبي كان عف اللسان، مؤدب العبارة، بينما غيره يصف معبد بأقبح الأوصاف وتأييد اتخاذ أعنف الإجراءات ضده. ومن الملاحظات التي تفرض نفسها أن الكراهية تكون أكثر عنفًا بمقدار ما تكون قريبة من الحكام، فالزهري مثلًا الذي أفتى بقتل القدرية، والأوزاعي أفتى بقتل «غيلان» وسمى «الشعبي» - الذي اقتنصه الحجاج في ثورة ابن الأشعث - القائلين بالقدر يهود الأمة[٣]، وكان هؤلاء الثلاثة من أبرز العلماء ومن كبارهم، لكنهم في الوقت نفسه كانوا مع الأسف فقهاء سلطة.

وإلى جانب هؤلاء الثلاثة كان الأثريون ينسبونهم إلى التعطيل. وما أدرك هؤلاء - لشديد غفلتهم - أنهم يخدمون الظلمة.

وقد اتهم الجعد بأنه أخذ أفكاره عن غيلان عن معبد الجهني عن نصراني أسلم يسمى سوس أو سوسن، - وهي نفس التهمة التي نسبوها إلى معبد وغيلان - وعن بيان بن سمعان وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم زوج ابنته وأخذها لبيد بن أعصم الساحر - الذي سحر النبي صلعم - عن يهودي باليمن. وأخذ عن الجعد: الجهم بن صفوان الخزري[٤].

وقد ناقش د. بدوي تأثير الفكر المسيحي على هذا القول نقاشًا مستفيضًا مع المستشرقين أمثال «ألفرد فون كريمر» و«كارل هينرش بكر» و«كرلو الفونسو

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٧.

(٢) يقول العلامة القاسمي **(يروى أن أول من تكلم في القدر غيلان بن أبي غيلان الدمشقي، ويقال أنه أخذه من معبد، ولا منافاة: فالأولية نسبية بمعنى أن كلًا منهما سبق وتقدم على كل من خاض في القدر بعدهما)** (تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٧٣ - ٧٤). وفي لسان الميزان: ٦: ٣٥٥ أن يونس الأسواري أول من تكلم بالقدر وأخذ عنه معبد.

(٣) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٣٦.

(٤) مذاهب الإسلاميين ص ١٠٩ - ١١٠.

نلينو» و«موريس سيل» وقال: **(يضعف كثيرًا من هذا الرأي أن مشكلة حرية الإرادة لم تكن في ذلك الوقت من المسائل البارزة في المناقشات اللاهوتية المسيحية. فلماذا كانت هي بالذات مصدر التأثير؟)**[١].

ويذكر د. صبحي أنهم اتهموه بأخذ القدرية من «يوحنا الدمشقي» المسيحي (ت: عام ١٢٣[٢]) ويرد على هذا الزعم المشبوه بأن القول بالقدر ظهر على يد معبد الجهني (ت: عام ٨٠/ ٦٩٩) أي قبل وفاة يوحنا بعشرين عامًا[٣]. ثم يقول إن القول بحرية الإرادة يخالف المسيحية نفسها لأنه ينقض نظرية الخلاص التي فدى المسيح البشر بنفسه. وإذن فهي تهمة باطلة من الأساس وإنما: **(ألصقها الأمويون ومشايعوهم من العلماء المروجين للجبر... فضلًا عن أن القول بالقدر ليس من أصول الدين المسيحي، ولم يكن القدريون الأوائل أمثال غيلان بحاجة إلى أن يتتلمذوا على يوحنا الدمشقي كي يعلموا أن الإنسان حر مختار)**[٤].

وقد فند هذه الاتهامات أيضًا التي سيقت ضد هؤلاء الشهداء عالم الشام الكبير «جمال الدين القاسمي» في كتابه تاريخ الجهمية والمعتزلة. والكتاب على صغر حجمه آية في الإنصاف والاعتدال وتحري الحقائق قبل البت فيها.

---

(١) نفسه ١: ١٢٠ وانظر نقاشه معهم في صفحات ١١٢ - ١٢٠.

(٢) في علم الكلام ١: ٩٥. ويقول أبو زهرة أن حنا هذا كان في خدمة هشام بن عبد الملك (وكان يلقن بعض المسيحيين ما يجادلون به المسلمين ليفسدوا اعتقادهم) (تاريخ المذاهب ١: ١٩٥) واتهمه بالدس (نفس المصدر ص ١٦١).

(٣) في علم الكلام ١: ٩٥. والواقع أنه بثلاثة وأربعين عامًا.

(٤) نفسه ١: ٩٥.

الفصل السادس

الخروج

(١)

ثورة زيد

كانت المقاومة - نظرية وتطبيقًا - كما رأينا - قد قوبلت بمذبهة دموية (معبد الجهمي، غيلان الدمشقي) أو مشاركة مع آخرين (سعد بن جبير مع عبدالرحمن بن الأشعث، والمعتزلة مع يزيد الناقص) فلم تستكن. وكانوا يمسون قواعد النظرية الأموية من الناحية الفكرية أكثر مما يمسون النواحي السياسية نفسها. ولعل الفكر السياسي لم يتضح في شيء كاتضاحه في ثورة الإمام الأعظم زيد بن علي (محرم ١٢٢/ ٧٤٠) وفي أفكاره، حيث كانت تلك الأفكار السياسية وتلك الثورة هما ذروة ما قدمه الثوار العلماء لا بما قاموا به، ولكن بما أثَّروا فيه وما أنتجوا. فأمّا ما أثّرت فيه فهو الإسراع بانهيار الدولة الأموية. وأما ما أنتجت فبأفكارها الباقية حتى اليوم حية معاشة في إطار دولة أو إطار فكر متميز. وقد عبرت الثورة الزيدية عن نفسها تحت أفكار واضحة المعالم كما لم تتضح في ثورة أخرى.

فقد كان الإمام «زيد» و«واصل بن عطاء» (١٣١/ ٧٤٨) و«عمرو بن عبيد» (١٤٤/ ٧٦١) وغيرهم قد طرحوا فكرًا إسلاميًا نقيًا ومتطورًا حول الخلافة وغيرها. وكان القائلون بحرية الإرادة يؤمنون بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دينًا. وكانت الخوارج والمرجئة والزيدية والمعتزلة كلها قد أجمعت

- إلا أبو بكر الأصم - على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

وإزاء هذه الأفكار الهائلة وجه فقهاء السلطة من المؤلفين عن المذاهب والمتأثرين بهم بنية حسنة أو غير حسنة حملة إعلامية ضد القائلين بحرية الإرادة متهمينهم بأخذها من اليهود والمسيحيين كما قدمنا وهي شنشنة لحكم الاغتصاب دائمًا.

ولا يخفى ما في بعث تلك الحقيقة الإيمانية من خطر على الحكام؛ إذ إنها تنقل الناس من طلب التغيير بالقلب إلى طلب التغيير باللسان والسنان، فغدت لهذا السبب سيفًا مسلولًا فوق رقاب الظالمين، وأصبحت تهدد بقوة ما بناه الأمويون؛ لذلك نتوقع منهم قتل دعاتها، وتشويه أفكارها، وقد فعلوا ذلك بكل قسوة.

لن ندرك خطورة هذه الحقيقة الإيمانية إلا إذا أدركنا الرأي الآخر الذي كان يقول به أصحاب الحديث: فبضدها تتميز الأشياء. يقول الإمام الأشعري - الذي يوصف عادة بإمام السنة والجماعة - أن الخروج بالسيف: **(باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلًا ويكون غير عادل وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه. وهذا قول أصحاب الحديث)**[٢].

سنرى الآن هذه الحقيقة الإيمانية تطبق في ثورتين عظيمتين: الثورة الزيدية بقيادة أمير المؤمنين زيد بن علي عام ١٢٢/ ٧٤٠ والثورة الجهمية بقيادة الشهيدين الكبيرين: «الحارث بن سريج» و«الجهم بن صفوان» ما بين عام ١١٦/ ٣٤-٦٣٥ و١٢٨/ ٤٥-٧٤٦. وهما الثورتان اللتان كانتا تهدفان إلى تصحيح الحكم وفق الثوابت الإسلامية، ومن ورائهما فكر عقائدي واضح السمات لم يقتصر على الخروج السياسي، بل اعتمد كذلك الثورة الفكرية ضد الهيمنة الفقهية السياسية.

- تلخصت أفكار زيد في عدة مبادىء:

---

(١) مقالات الإسلاميين ١: ٣١١. صبحي: في علم الكلام ١: ١٦٦.
(٢) مقالات الإسلاميين ٢: ١٢٥.

- الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله.
- إحياء السنن وإماتة البدع.
- الثورة على الظلمة، وجهاد الظالمين والدفاع عن المستضعفين.
- القول بإمامة الخلفاء الراشدين.
- إلغاء التفرقة العنصرية والمذهبية بين المسلمين في الزواج.
- الدعوة إلى الكفاءة في العمل.
- الشورى في الأمر.
- الدعوة إلى أن تتحمل الأمة المسؤولية.

ولو قدر لثورته النجاح لاستأنفت الخلافة الراشدة مسيرتها. فهذه الأفكار تغضب الحكم وتثيره، فكان يعمل من جهته على إخراج الثائرين قبل استكمال عدتهم فيختلجهم ببساطة ويقتنصهم بسهولة. وكان هذا ما فعله هشام مع الإمام زيد فقد أحرجه فأخرجه قبل أن يستكمل ترتيب ثورته، وكذلك فعل المنصور العباسي مع النفس الزكية وأخيه إبراهيم.

على ضوء تلك المبادىء إذن ثار الإمام زيد، وحول هذه المبادىء التقت المذاهب الإسلامية - باستثناء الجبرية والمتطرفين من الكيسانية[1] - تحت لوائه. فمثَّل بهذا التجمع في ثورته كل المدارس الفكرية والفقهية خير تمثيل، والتقى حول لوائه - كما يقول أبو زهرة:

(أبو حنيفة وسفيان الثوري وابن أبي ليلى وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، حتى لقد عدت حركة الإمام زيد رضي الله عنه وخروجه حركة الفقهاء والمحدثين، وأن الإمام زيد كان موضع رضاء كل الطوائف الإسلامية فالنساك والزهاد والمرجئة والمعتزلة والشيعة، كل هؤلاء كانوا يقدرونه)[2].

---

(١) يقول الدكتور صبحي: (ربما كان هذا الأصل من عوامل التقارب بين المعتزلة وبين الشيعة الزيدية، وربما كان هناك تأثير متبادل بين الفرقتين بهذا الصدد. ومعلوم أن أول مبادىء الزيدية الخروج على الحاكم الظالم أو الفاسق. وترى المعتزلة النهي عن المنكر باللسان واليد والسيف (مقالات الإسلاميين ج: ١ ص ٣١١) وقد طبقوا هذا المبدأ فكانت لهم يد في مقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بعد أن جهر بالفسق) (في علم الكلام ١: ١٦٧ حاشية) وتندرج ثورة الحارث بن سريج في هذا الإطار.

(٢) الإمام زيد ص.٢٤٢. وانظر ص ٧١ منه. وتذهب الروايات إلى أن الجعفرية هي التي انعزلت عنه=

ويصور العلامة «نشوان الحميري» ذلك الالتفاف حول زيد فيقول:

(لما شهر فضله وتقدمه، وظهر علمه وبراعته، وعرف كماله الذي تقدم به أهل عصره، اجتمع طوائف الناس على اختلاف آرائهم على مبايعته، فلم يكن الزيدي أحرص عليها من المعتزلي، ولا المعتزلي أسرع إليها من المرجي، ولا المرجي من الخارجي؛ فكانت بيعته عليه السلام مشتملة على فرق الأمة مع اختلافها)[١].

هذا الالتفاف حول أفكاره ومواقفه شكل الجسر الذي التقت عنده المدارس الإسلامية كلها آنذاك، وما تزال تشكله حتى الآن[٢]. وهو نموذج ممتاز لتعايش الأفكار المختلفة تحت قيادة واحدة بدون عداوة ولا بغضاء. إن اعتبار زيد لصحة «خلافة الراشدين» قد أوقف مؤقتًا معضلة سوف تستشري في المستقبل، فهو قد أضاع - بالتفاف قادة المذاهب والمدارس حوله - على الأمويين الفرصة التي كانوا يعتمدون عليها في إشعال التفرقة بين المذاهب.

ولعل الإمام «زيد» لم يكن يرى القرشية شرطًا. لكن تحقيق هذه القضية ما تزال بحاجة إلى بحث أوفى رغم قناعتي برأيه فيها. ولعدم توفر النصوص القاطعة فإن الاستقراء المنطقي يرجح ما ذهبت إليه. وربما يكون رأي «الحسن ابن صالح» - تلميذ الإمام «زيد» - هو الطريق إلى معرفة رأي الإمام «زيد» نفسه بسبب قرب عهده به ولثقة المذاهب فيه[٣] و«الحسن بن صالح» لم يكن يشترط القرشية على ما يذكر «المسعودي» الذي يقول: **(والذي ذهب إلى أن**

=وأنه سماهم الروافض الذين رفضوا بيعته. وفي هذا نظر من جهتين الأولى: أن الجعفرية لم تتكون نهائيًا إلا بعد هذا التاريخ. أي بعد اختفاء الإمام الغائب. والثانية أنه لم يعرف عن الصادق أنه تبرأ من الخلفاء الثلاثة حتى يطلب أنصاره من الإمام زيد التبرؤ منهم. وأغلب الظن عندي أن الذين= =خذلوه هم الكيسانية التي كانت تؤمن بالغيبة، وتؤمن بالبراءة من الخلفاء الثلاثة. وعلى كل حال فالقضية بحاجة إلى بحث أعمق.

(١) الحور العين ص ٢٣٩ - ٢٤٠. ومع إجماع علماء الأمة ومذاهبها وفرقها عليه بما فيه الخوارج لا يزال البعض يضن عليه بلقب خليفة على المسلمين. ولا أدري من هو الإمام أو الخليفة الذي أجمع على بيعته من العلماء من بعد الخلافة الراشدة مثل هذا الإجماع، ومع ذلك يعد المغتصب إمامًا شرعيًا.

(٢) قال بهذا الرأي من المعاصرين الأستاذ العلامة الغنوشي عند زيارته لليمن.

(٣) ولد الحسن بن صالح عام ١٠٠هـ وتوفي ١٧٦ هـ- ويصفه الذهبي بالإمام القدوة (المستطاب ١: ٢١).

الإمامة قد تجوز في قريش وغيرهم من الناس المعتزلة بأسرها وجماعة من الزيدية مثل الحسن بن يحيى بن صالح [رئيس فرقة الصالحية] ومن قال بقوله... ويوافق على هذا القول جميع الخوارج من الأباضية وغيرهم إلا النجدات)(١).

ويمكن أيضًا الاستنجاد برأي سليمان بن جرير الزيدي القريب العهد بالإمام فقد كان من رأيه (**أن الإمامة شورى فيما بين الخلق**)(٢)، فهو هنا لم ينف القرشية ولم يصرح بها بل يستفاد من قوله: أنها شورى بين الخلق جميعًا ما يفهم منه أنها غير محصورة في قريش. وروى نشوان أن البترية والجريرية تقولان: (**أن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم لم ينصا على رجل بعينه واسمه فيجعلوه إمامًا للناس، وأن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلائها يعتقونها لأصلحهم لها**)(٣).

فهذا دليل واضح على عدم القول بالقرشية، ومع ذلك فالمسألة بحاجة إلى تحقيق أعمق(٤). فإذا كان كذلك فإن التيار ضد القرشية العنصرية يتجمع.

على كل حال فقد استشهد الإمام زيد وصلب وأحرق، ثم حمل الراية ابنه الإمام «يحيى بن زيد» حتى استشهد هو الآخر أيضًا في رمضان عام ١٢٦هـ/ يونيو - يوليو ٧٤٤م. ثم حمل الراية الشهيدان النفس الزكية وأخوه ابراهيم ابني عبد الله بن الحسن. واستمر حمل الرايات من قبل من يحمل أفكار زيد حتى اليوم وسيظل يحملها قوم ما دام هناك ظلم.

---

(١) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٢٢٣.

(٢) الملل والنحل ١: ٢٥٩.

(٣) الحور العين ص ٣٠٢ - ٢٠٣ وانظر عن البترية - وهي الصالحية والسليمانية (في علم الكلام - الزيدية ص: ٤٦١) تأليف د. أحمد محمود صبحي. دار النهضة العربية. الطبعة الثالثة. ١٤١١/١٩٩١.

(٤) وقد جوبه سليمان بن جرير بحملة دعائية مغرضة فزعموا أنه تقاضى مبلغًا من المال من هارون الرشيد وقدره مائة ألف درهم ليسم الإمام إدريس بن عبد الله وأنه ذهب إليه وسقاه السم في كأس ماء في رواية (مطلع البدور ١: ٣٢٨)، وفي سمكة أكلها وهرب في رواية أخرى. قال ابن أبي الرجال: (**وقد نزه بعض العلماء سليمان بن جرير من هذه القضية**) (مطلع البدور ١: ٢٧٧ - ٢٧٨) واختلاف كيفية التسميم تشكك في تلك الرواية. لكن إغراء المال يمكن أن يجذب أي إنسان مهما بلغ علمه وقد رأينا علماء يحلون دم الحسين ويرتكبون من الفظائع ما تقشعر له الأبدان، إلا أن تلقي الزيدية لسليمان بن جرير كأحد أئمتهم ينفي تلك الرواية. فلو صح لهم فعله لتجنبوه.

استشهد الإمام زيد وعاش الخليفة - القيصر هشام موفور النعيم حتى مات في فراشه. حقًّا لقد انتصر هشام وهزم زيد، ولكن بلي هشام وبقي زيد. والثورات التي اشتعلت من رماده قد أضاءت - بالاستشهاد المستمر - مناطق واسعة. وهو وإن لم يؤد إلى نتيجة عملية لكنه احتفظ - من خلال الإصرار على المطالبة بالحقوق - ببقاء اختيار الأصلح والبيعة بدون إكراه مطلبان مشعان حتى اليوم. ولأن الحركات الثورية لم تشكل التيار الرئيسي - كما شكله العباسيون أو الفاطميون - فقد بقي فكر الانحراف الفردي هو السائد. مع الاعتراف بأن الفكر الحر قد عرقل تلك المساعي الذميمة. ولو لم تتم تلك العرقلة لكان الوضع أكثر سوءًا.

وقد ظل هذا العامل الزيدي يقاوم كل طغيان سواء أكان من داخل إطاره أم من خارجه. وفي محاولة لتغييب هذا الأثر حاول المذهبيون طمسه عن طريق الفصل بينه وبين الهادوية، وكأنهما شيئان منفصلان، مستفيدين مما ذكره «يحيى ابن الحسين» من أن الزيدية الخالصة كانت إلى ظهور الهادي ثم طغى عليها هذا المذهب. ويحيى بن الحسين يقرر حقيقة تعرضت لها المذاهب كلها بدون استثناء. فليست الحنفية اليوم هي حنفية أبوحنيفة ولا المالكية اليوم هي مالكية مالك ولا الشافعية اليوم هي شافعية الشافعي. لقد تباعدت المطارح بينها وبين أصولها نتيجة التطورات والتفاعلات والضغوطات والإغراءات. ومع ذلك ظلت محتفظة باسمها ممثلة له. وإذا أدركنا أن ذلك التباعد قد تم وسط محيط مقفل لا يؤمن بالاجتهاد خارج المذهب، فلنا أن ندرك أن الزيدية توجب الاجتهاد التام خارج المذهب وداخله وجوبًا حتميًّا، وأنها من ثم تنمو وتتطور، ولنا أن نتصور ثراءها وخصبها، ولنا بعد ذلك كله أن نقول أن التطور ليس انفصالًا، وأن الانتكاسات ليس انفصامًا. وكل مذهب وفرقة تحمل كثيرًا من الأخطاء وقدرًا كبيرًا من الانتكاسات ولم يقل أحد بانفصالها عن الأم. وكم من أخطاء في المذاهب كلها لكن المتمذهبين لا يرون ذلك إلا في الزيدية وأمثالها من المذاهب المُعارضة فيتصيدون الأخطاء والعثرات ويتخذونها دليلًا على الانفصال والانقطاع. إن تنوع الباقات في الفكر الزيدي دليل على تطوره.

(٢)
ثورة الحارث - جهم

في عام ١١٦هـ/٧٤٣م ثار الحارث بن سريج عظيم الأزد في وقته على هشام بن عبد الملك، من خراسان[١]، وكان روح هذه الثورة هو الشهيد «جهم بن صفوان» التي تنسب إليه الجهمية والمعتزلة..

دعا الحارث إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم والبيعة للرضا، وأنكر سيرة هشام بن عبد الملك وأعماله واقتتل مع أمير «مرو» قتالًا شديدًا انتهى بهزيمته في النهاية. ثم أخذ له الأمان من يزيد بن الوليد فأمنه. وعاش زاهدًا عن الحياة آمرًا بالمرعوف ناهيًا عن المنكر.

وهذه الثورة في رأيي وثيقة الصلة بأفكار زيد بن علي، ولا عجب فجهم هو زعيم المعتزلة. ثم إن ابن الأثير يصفه عندما ثار أنه (**لبس السواد ودعا إلى كتاب الله وسنة نبيه والبيعة للرضا**)[٢]. ولبس السواد آنذاك كان شعار الثوار ولم يكن خاصًا ببني العباس، والدعوة إلى الرضا دعوة زيدية معروفة. وكان يدعو أيضًا إلى الشورى[٣] وانتخاب العمال والولاة[٤].

أخذ «جهم بن صفوان» عن «الجعد بن درهم». قال العلامة القاسمي: **(قال الحافظ بن عساكر في تاريخه: أقام الجعد بدمشق حتى ظهر القول بخلق القرآن فتطلبه بنو أمية فهرب وسكن الكوفة فلقيه بها الجهم بن صفوان فتقلد عنه هذا القول)**[٥].

(١) يلاحظ أن الفكر الثوري يقوده اليمنيون. فثورة ابن الأشعث الهمداني وثورة ابن سريج الأزدي تؤكد هذا التوجه. وتفسر احتضان اليمن للمذهب الزيدي. وربما كان الاضطهاد الذي واجهه اليمانيون والمعاملة السيئة من قبل الحكام قد خلقت في البداية وشيجة تعاطف بين المذهب واليمنيين.

(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٢ - ١٣. وانظر ابن الأثير ٥: ١٨٣.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٥: ٣٤٢.

(٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٤ - ١٥.

(٥) تاريخ الجهمية ص ٣٧.

وأعتقد أن القول بخلق القرآن لا يهم الأمويين، وإنما الذي يهمهم ما له صلة مضرة بدولتهم كحرية الإرادة وأن الإنسان مخير لا مسير والأمر بالمعروف إلخ، لأن مثل تلك الأفكار تنقض قواعدهم، وتغيظ علماء السلطة وعلماء الأثر - عكازتي التسلط. لكنهم وجدوا في القول بخلق القرآن ستارًا يخفي حقيقة موقفهم فرفعوا هذا الشعار وتخلصوا من خصومهم باسمه. ولهذا تلقوا التأييد من علماء الأثر، أي أهل الحديث الذين لا يرون علمًا غير علم الحديث[1] ومن فتاوى علماء السلطة أيضًا. فإذا أضفنا إلى ذلك رأي جهم في وجوب القضاء على سلطة الاستبداد وجعل الأمر شورى ندرك كراهية الحكم له.

وكان الحارث بن سريج أيضًا حريصًا على نشر العدل متحرقًا من الظلم وأهله راغبًا في العمل بأحكام الكتاب والسنة، والقضاء على سلطة الأمويين، وجعل الأمر شورى، فالتقى المصلحان حول هذه المفاهيم، واتخذ الحارث الجهم بن صفوان وزيرًا له، فنشط جهم في بث هذه الدعوة كتابة وخطابة وخاف هشام بن عبد الملك من هذه الدعوة فاتهمه بالدهرية وكتب إلى عامله نصر بن سيار: (**أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية فإن ظفرت به فاقتله**)[2].

ويعيد علامة الشام جمال الدين القاسمي السبب الحقيقي في قتله إلى موقفه السياسي: (**ولا يخفى أن نبز هشام لجهم بأنه من الدهرية في كتابه هذا إن صح إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له وتمويهًا على العامة ومن لا يدري حقيقة الأمر في هدر دمه. وقد علمت أن الباعث على قتله أمر سياسي محض لأن جهمًا كان خطيب الحارث وقارىء كتبه في المجامع، والداعي إلى رأيه وإلى الخروج معه على بني أمية وعمالهم لسوء سيرتهم وقبح أعمالهم وشدة بغيهم**)[3].

---

(١) يقول العلامة القاسمي أثناء تقويمه للإفراط الذي وقع فيه الكلاميون والأثريون أن الأثريين (أتقنوا علم السمع وعلموا منه كثيرًا من القواعد، وتواتر من السمع لهم ما لم يتواتر لغيرهم، إلا أنهم ظنوا أن العلوم العقلية معارضة لما عرفوه من السمع الحق، وحسبوا أن الإصغاء لعلم المعقول والنظر إليه يستلزم البدعة من غير بد) (تاريخ الجهمية ص ٥٠).

(٢) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ١٢.

(٣) نفسه ص ١٧ - ١٨.

ثمة رد على اتهام جهم بالدهرية بقوله: (**ولا يخفى على من له أدنى مسكة من عقل أن الدهرية لا يقرون بألوهية ولا نبوة. وجهم كان داعية للكتاب والسنة، ناقمًا على من انحرف عنهما، مجتهدًا في أبواب من مسائل الصفات، فكيف يستحل نبزه بالدهرية وهي أكفر الكفر. ومن هنا يعلم أن لا عبرة بنبز الأمراء والملوك من ينقم عليهم سيرتهم بالألقاب السوءى. والتاريخ شاهد عدل**).

ثم يختتم كلامه قائلًا: (**وليس القصد التحزب لجهم والدفاع عن مذهبه وآرائه. كلا فأنا أبعد الناس عن التحزب والتعصب والتقليد. ولكن الإنصاف يدعو أن يذكر المرء بما له وما عليه إذا أريد درس حياته ومعرفة سيرته، وذلك ما توخيناه هنا**)[١].

وعليه ففي سيرة الحارث وجهم ما يثبت ولاءهما المطلق لله سبحانه ولرسوله الكريم. وقد تقدم أن البغدادي والشهرستاني ينسبان «جهم بن صفوان» الثائر الشهيد على الأمويين إلى الجبر الخالص وأن الأشعري يذكره في: المرجئة[٢]، ولكن قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني ينسبه إلى المجبرة ويقول أن جهمًا يقول أن الأفعال لا تتعلق بنا، وإنما نحن كالظروف لها فإن خلقها فينا كانت، وإن لم يخلقها لم تكن[٣]، وهذه العبارة لا تحتمل الجبرية وإنما تحتمل عكس ذلك لأنها كانت قد خلقت. فالإنسان مالك أمره ومسؤول عن تصرفاته باعتباره خالق أفعاله فيتبين أنه كان يقول بحرية الإرادة فيما هو قادر عليه. والدليل على ذلك أنه كان - كما يقول الأشعري - ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤] والعمل بهما، ولا يمكن وصف من يؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويبذل دمه في سبيلها ويخرج على الظلمة بالجبرية الخالصة ولا غير الخالصة. إن قوله بالأمر بالمعروف هو من النوع الذي خلقه الله في الإنسان فهو على القيام به مجبر. فهو جبري بهذا المعنى.

---

(١) تاريخ الجهمية ص ١٨.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١: ١٩٧ وما بعدها. بدوي: مذاهب الإسلاميين ١: ١٠١.
(٣) بدوي: مذاهب الإسلاميين ١: ٤٥٧.
(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٣١٢.

ثار الحارث ومعه جهم طبقًا لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويلخص العلامة القاسمي ما ذكره الطبري وابن الأثير وابن خلدون على النحو التالي: (**الحارث هذا كان عظيم الأزد بخراسان، وأنه خلع سنة ١١٦هـ ولبس السواد ودعا إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وأنكر سيرة هشام وأعماله ونزل الفارياب، وأتى بلخ، واستولى عليها، وأقام بها عاملًا، وسار إلى الجوزجان وغلب عليها، وعلى الطالقان ومرو الروذ، ثم أقبل إلى مرو بيضة خراسان في ستين ألفًا ومعه فرسان الأزد وتميم ودهاقين بلاد العجم، واقتتلوا مع أمير مرو قتالًا شديدًا حتى انهزم أصحاب الحارث ولم يبق معه إلا زهاء ثلاثة آلاف. ثم عاد الحارث إلى بلاد الترك، وأقام بها اثني عشرة سنة، ثم روسل بالعودة فأخذ الأمان وعاد سنة ١٢٦. ولما قدم مرو لقيه الناس بكشمهين قال لهم: ما قرت عيني منذ خرجت إلى يومي هذا، وما قرت عيني إلا بطاعة الله**)[١].

خلال ذلك توفي هشام وخلفه الوليد بن يزيد بن عبد الملك عام ١٢٥. وفي نفس العام ولى نصر بن سيار على خراسان[٢] فافتتح أعماله المنكرة بأن أمر سالم بن أحوز الشديد الإخلاص لبني أمية بقتل الإمام يحيى بن زيد فاستشهد عليه السلام بالجوزجان[٣].

ثم اختلف نصر بن سيار مع الكرماني فعرض نصر على الحارث أن يوليه ويعطيه مائة ألف دينار فلم يقبل، وأرسل إلى نصر: (**إني لست من هذه الدنيا ولا من هذه اللذات، ولا من تزوج عقائل العرب في شيء وإنما أسأل كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة واستعمال أهل الخير والفضل. فإن فعلت ساعدت على عدوك**)[٤]. وقال الحارث لنصر بن سيار: (**خرجت من هذه المدينة - مرو - منذ ثلاثة عشر سنة إنكارًا للجور وأنت تريدني عليه**)[٥].

---

(١) القاسمي تاريخ الجهمية ص ١٢ - ١٣.
(٢) ابن الأثير: الكامل ٥: ٢٦١ و٢٦٤ و٢٦٩.
(٣) نفسه ٥: ٢٧٠ - ٢٧١.
(٤) نفسه ص ١٤.
(٥) تاريخ الجهمية ص ١٥.

وفي عام ١٢٦/٤٣-٧٤٤ قُتل خالد القسري والوليد بن يزيد بن عبد الملك، وقام بالأمر يزيد بن الوليد بن عبد الملك الخليفة العادل[١] فما لبث غير ستة أشهر حتى توفي عام ١٢٧/٤٤-٧٤٥ فقام أخوه ابراهيم فلم يمكث سوى يسيرًا فخلفه مروان بن محمد في صفر عام ١٢٧/٤٥-٧٤٦[٢].

في سنة ١٢٨هـ/٤٥-٦٤٦ ولّى مروان بن محمد الذي اعتلى العرش عام ١٢٧هـ/٤٤-٦٤٥ ابن هبيرة العراق، فكتب إلى نصر بن سيار بعهده على خراسان وطلب البيعة لمروان ابن محمد، فأبى الحارث وقال: «إنما أمنني يزيد ابن الوليد ولم يؤمني مروان ولا يجيز مروان أمان يزيد فلا آمنه» وأعلن ثورته الثانية، وكان الصراع بين نصر والكرماني عنيفًا آنذاك - وكان نصر بحاجة إلى معاضدة الحارث حتى لا يطمع خلافهما الكرماني فيه. فأجابه الحارث: **«اجعل الأمر شورى»** فأبى نصر. عندئذ أمر الحارث جهم بن صفوان أن يقرأ سيرته وما يدعو إليه على الناس، فلما سمعوا ذلك لبوه فكثر جمعه. وأرسل إلى نصر يطلب منه عزل رئيس شرطته سالم بن أحوز، ويغير عماله. وانتهى الأمر بينهما أن يختارا رجالًا يسمون لهم قومًا يعملون بكتاب الله؛ فاختار نصر «مقاتل بن سليمان» و«مقاتل ابن حيان» واختار الحارث «المغيرة بن شعبة الجهضمي» و«معاذ بن جبلة»، وأمر نصر كاتبه أن يكتب ما يرضي هؤلاء الأربعة من السنن وما يختارونه من العمال فيوليهم ثغر سمرقند وطخارستان. وعرض نصر على الحارث أن يوليه ما وراء النهر ويعطيه ثلاثمائة ألف فلم يقبل. واتفقا أخيرًا على أن يحكِّما «جهم بن صفوان» و«مقاتل بن حيان» فحكما **(بأن يعتزل نصر وأن يكون الأمر شورى)**[٣]، فلم يقبل نصر.

عندئذ بدا أن الحرب لا بدّ منها. وتقدم الحارث وتمكن من دخول «مرو» لكن رئيس الشرطة «سالم بن أحوز» أعلن: من جاء برأس من أصحاب الحارث فله ثلاثمائة؛ فتشجع الناس على الفتك بأصحاب الحارث. وفي صباح اليوم التالي شن هجومًا على الحارث استمر حتى الليل كله فانهزم الحارث وسيطر

(١) ابن الأثير: الكامل ٥: ٢٧٦-٢٨٠.
(٢) غاية الأماني: ١٢٣-١٢٤.
(٣) تاريخ الجهمية ١٤ - ١٦.

«سالم» على مقر قيادة الحارث وظفر بكاتبه يزيد بن داود فقتله. كما ظفر بجهم ابن صفوان فقتله.

ثم غلب «الكرماني» على «مرو» وسيطر عليها فنهب الأموال وهدم الدور؛ فأغضب الحارث الذي عاد إلى مرو احتجاجًا على ما قام به الكرماني من المظالم وذهب إلى مسجد عياض وأرسل إلى الكرماني يدعوه **(إلى أن يكون الأمر شورى)** فأبى الكرماني فنابذه الحارث وقاتله حتى قتل هو وأخوه وعدة من أصحابه[١].

فأنت ترى أن «الحارث» و«جهمًا» قد جعلا هدفهما إعادة الشورى، وأنهما ما كانا ليرضيان بها بديلًا. يقول العلامة القاسمي: **(وبه يعلم ما كانا عليه من الحرص على إقامة أحكام الكتاب والسنة، وجعل الأمر شورى، وإباء الانغماس في إمرة الظالمين، ورفض أعطياتهم والعمل لهم)**[٢].

وانتصر الكرماني وانهزم الحارث وجهم، ولكن الكرماني بلي، وبقي الحارث وجهم يشعان بأفكارهما حتى اليوم.

---

(١) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ١٦.
(٢) نفسه ص ١٦.

الفصل السابع

العبّاسيّون يتمذهبون

• الراوندية

جاء العباسيون إلى الحكم عن طريق القوة عام ١٣٢هـ فقضوا على بني أمية وحلوا محلهم مستبقين كل تصوراتهم السياسية ولم يغيروا شيئًا بل أضافوا عليها أشياء. ولذلك لم يحس الناس بعد القضاء على بني أمية بأن شيئًا قد تغيّر، بل لعلهم فقدوا أشياء، حتى أنه يروى أن النفس الزكية أنشد حزينًا:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا   يا ليت ظلم بني العباس ما كانا

وهو شعور يمثل الإحباط الكامل من جراء التغيير الذي حدث. ومن ثم استمرت المقاومة المسلحة ممثلة في النفس الزكية محمد بن عبد الله وأخيه ابراهيم وسلسلة أخرى من شهداء أهل البيت، كما قدم الفكر أبرز علمائه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان، والإمام مالك، والإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل.

وكان بنو العباس يفتقرون - كالأمويين - إلى الشرعية، ويدركون أن ليس لهم منها سوى القرشية. ومن ثم عمدوا إلى إيجاد مذهب يؤازرهم قبل أن يمتد نفوذهم على السنية والأشعرية بوجه خاص. وكانت الراوندية هي الحزب المذهبي الأول لبني العباس. وهي قد ذهبت إلى أن: **(أولى الناس بالإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: عمه العباس بن عبد المطلب لأنه أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نسبًا وأمسهم رحمًا وأولاهم بميراثه في**

مقامه، واحتجوا بقول الله تعالى ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾[1].

ويقول الإمام الأشعري أن فئة من الكيسانية زعمت أن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية قد أوصى «لمحمد بن علي العباسي»، وأن محمدًا هذا أوصى إلى ابنه إبراهيم بن محمد، وأن إبراهيم أوصى إلى أبي العباس السفاح. ثم قال: (**ثم رجع بعض هؤلاء عن هذا القول وزعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على العباس بن عبد المطلب ونصبه إمامًا، ثم نص العباس على إمامة ابنه عبد الله ونص عبد الله على إمامة ابنه علي بن عبد الله، ثم ساقوا الإمامة إلى أن انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور. وهؤلاء هم الراوندية**)[2].

وهكذا نرى أن العباسية - وهم حماة السنة كما يدعون - قد أيدوا النص مذهبًا دينيًّا منذ أول وهلة. ومن الملاحظ أنه لم يظهر لبني العباس - طيلة العهد الأموي - أية أحاديث تدعم مطالبهم في الحكم، لأنه لم يكن لهم مطالب ظاهرة، وإنما كانوا مختبئين خلف بني عمهم العلويين ينسجون الحيلة للاستيلاء على الحكم من الأمويين والعلويين معًا، ولكن بعد أن وصلوا إلى الحكم إنثالت الأحاديث والمرويات في أحقيتهم بالخلافة. وهذا يؤكد بشكل قاطع أن بعض المذاهب قد خلقتها السلطة خلقًا؛ إذ لو لم تنشأ الدولة العباسية لما كانت الراوندية العباسية، ولو لم توجد الدولة الأموية لما وجدت المجبرة.

ترتب على هذه الدعاوى وجود فقه سياسي جديد، يحرم أبناء «فاطمة الزهراء» حتى لا يكون لفاطمة إرث فيها ولا في ولدها. قالوا: (**ولا إمامة في النساء بالإجماع فيكون لفاطمة إرث في الإمامة. . ولا يرث بنو العم وبنو البنت مع العم شيئًا، فيكون لعلي ولولد فاطمة إرث مع العباس في الإمامة، فصار العباس وبنوه أولى بها من جميع الناس بهذه الوجوه**)[3].

وأصبحت هذه القضية يتغنى بها شعرًا ونثرًا. وكان أكبر شعرائهم هو مروان بن سليمان بن أبي حفصة الذي قال:

---

(١) نشوان: الحور العين ص ٢٠٥.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٩٤.
(٣) نشوان: الحور العين ص ٢٠٥.

أنَّى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام[١]

ووجد العباسيون - بالإضافة إلى الراوندية - في المذهب الأشعري - في مرحلة آنية خير معين. وكان «الماوردي» و«البغدادي» وحتى «الباقلاني» أصواتًا قوية في الدعوة لنصرتهم. ويذكر القاضي عياض نقلًا عن الشيخ الصدفي أن للإمام الباقلاني كتاب اسمه «نصرة العباس وبنيه»[٢]. وذكر له عن غير طريق الصدفي كتابًا آخر هو «إمامة بني العباس»[٣]. هذان الكتابان لم نطلع عليهما ولعلهما من الكتب المفقودة لم يتم العثور عليهما فيما نعلم، إلا أنه يبدو - من العنوان الأول - أن الكتاب وضع لنصرة إمامة بني العباس ولكن ربما ليس على أساس النص لأن الباقلاني يقول بالنص والاختيار كما سنرى، ولكن ربما كان له رأيان: رأي سابق ورأي لاحق. ولكنا لا نعرف أيهما السابق.

---

(١) نشوان: الحور العين ٢٠٥.
(٢) بدوي: مذاهب الإسلاميين ١: ٥٨٦.
(٣) نفسه ١: ٣٥٧.

الفصل الثامن

المقاومة بين الإيجاب والسلب

(١)

أبو حنيفة

• داعية العصيان المدني

عاش أبو حنيفة ومالك في أواخر الدولة الأموية: وأوائل الدولة العباسية. أي أنهما عاشا التجربتين معًا. ومع ذلك فلقد كان موقفهما مختلفين.

كان عمر أبو حنيفة حوالى ٥٢ عامًا عندما سقطت الدولة الأموية. أي في فترة نضجه الكامل. وكان هو من المساهمين في إسقاطها. ذلك أن الإمام أبا حنيفة كان ثائرًا بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى وإن لم يحمل السلاح؛ لكنه حمل فكرًا ثوريًا أمضى من السلاح ووقف موقفًا أفتك من النبال، فأزعج الحاكمين أيما إزعاج وجعلهم يؤذونه أبلغ إيذاء.

كذلك قاطع أبو حنيفة الحكم العباسي ورفض أعطياته، ورفض أن يتولى له من الحكم شيئًا فاعتبره الحكام مناوئًا لهم. وقد كان أبو جعفر المنصور يختبر العالم بالعطاء كما كان الأمويون يعملون، **(فإن قبلها كان ذلك دليلًا على الولاء، وإن لم يتقبلها كان ذلك دليلًا على أنه يخفي في نفسه ما لا يبديه)**[١]،

(١) محمد أبو زهرة: الإمام مالك حياته وعصره - آراؤه وفقهه ص ٤٩. الطبعة الثانية بدون تاريخ. مكتبة الانجلو المصرية.

ومع ذلك يمتنع من قبولها وهو يعلم علم اليقين أن رفضها يعني المواجهة مع السلطة. وكان ابن هبيرة والي الأمويين على العراق قد أراد أبو حنيفة على القضاء وأخذ العطاء فامتنع فأخذ عليه مقاومته للحكم فسُجن وعُذِّب[1]. وكان بعض رجال المنصور يرجوه لأن يأخذ المال ويتصدق به ولكنه يأبى أن يدخل عطاء السلطان (**في ملكه ساعة من الزمان مهما تكن العواقب**)[2]. وقد سجن وعذب في أيام بني أمية، كما سجن وعذب في أيام بني العباس فلم يزدد إلا صلابة على الحق ومقاومة للباطل.

لم يقبل أبو حنيفة إذن (**هدايا خلفاء بني العباس، ومن قبل لم يقبل هدايا الأمويين**)[3]، لأنه يعتبرهم على غير حق، وأنه يجب تقويض الظلم. ولهذا كان يؤازر أهل الحق من الثوار.

عندما ثار أمير المؤمنين زيد بن علي على الحكم الأموي ممثلًا في هشام ابن عبد الملك، أيد ثورته وباركها وقال في خروجه: لقد ضاهى خروجه خروج رسول الله في بدر. وأعانه بماله ودعا تلاميذه لنصرته . ولولا طارىء ألم به لكان في جيش زيد ثائرًا مجاهدًا.

وعندما قام الحكم العباسي أدرك أن شيئًا لم يتغير، وأن النظام هو النظام، وأن المظالم هي المظالم إن لم تكن أكثر ظلمًا من قبل، فوقف منها موقفه من الأمويين؛ ناكرًا تصرفاتهم، ناعيًا عليهم أعمالهم، مقاطعًا لهم، رافضًا أعطياتهم محرضًا تلاميذه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولما قامت ثورة النفس الزكية أيدها وباركها، ودفع ثمن ذلك كله عذابه وحياته.

كان أبو حنيفة ينقد الحكام في درسه (**وحرض الناس على معاونة الخارجين من بني علي في بعض عبارات وردت أيضًا في أثناء فتاويه**)[4].

إذن كان يعلّم تلاميذه ما يؤمن به، وما يمارسه بالفعل، وكان صوته ينداح

---

(١) أبو زهرة: أبو حنيفة - حياته وعصره - آراءه وفقهه، ص ٣٣ - ٣٤.
(٢) أبو زهرة: ابن حنبل، حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ص ٧٥.
(٣) أبو زهرة: الإمام مالك ص ٤٩.
(٤) أبو زهرة: ابن حنبل ص ١٠٦.

رخيًّا بين الناس فيجد له تلبية واسعة وتجاوبًا سريعًا؛ فكثر أتباعه ومريده.

ونحن قد تعودنا أن ننسب انتشار المذاهب وتوسعها إلى تأييد الحكم لها، لكن هذا القول لا ينطبق على انتشار الحنفية؛ إذ كانت تنتشر وتتوسع أثناء مقاومة الحاكمين لها حتى أصبحت أكبر مذهب إسلامي. ولعل توقف نموها فيما بعد يعود إلى أنها أوقفت مقاومتها للظلمة ودخلت فيما دخلت فيه المذاهب السنية وسادتها أفكار لا تمثل أفكار الإمام الأعظم. ومن الحق أن نقول أن الفكر السياسي النقي مدين لزيد بن علي وأبو حنيفة النعمان.

بمقاطعة هدايا الحاكمين وبمقاطعة المشاركة في الحكم يمكن القول بأن الإمام الأعظم كان أول من سنَّ العصيان المدني، وكان أول داعية له.

(٢)

مالك: الحياد

وعلى عكس أبي حنيفة كان مالك الذي ولد عام ٩٣هـ وتوفي عام ١٧٩. عاش حوالي ٣٩ عامًا[١] في ظل الحكم الأموي، ومثلها في ظل الحكم العباسي. أي أنه عاش سن النضوج والعنفوان الفكري. ومع ذلك فلم يعرف عنه ميل إلى مقاومته، بل كان يؤثر الحياد. كان بطبيعته يميل إلى الدعة والمعيشة الناعمة والسلامة. ولذلك كان يقبل أعطيات الملوك رغم إحساسه بأنه بذلك يقارف إثمًا.

تبلور هذا التناقض في موقفه السياسي بصفة عامة. فهو - على ما حققه أبو زهرة -[٢] لا يدعو إلى مقاومة الظلمة، بل ينهى عن ذلك، وفي الوقت نفسه عدم موالاتهم. يقف على الحياد بين الحكم الظالم والمعارضة، ولا يدعو إلى الخروج عليهم، ويبرر ذلك بقوله: **(دعهم ينتقم.الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما)**[٣]. لكن الأمر يختلف إذا كان الحاكم عادلًا كالخليفة عمر بن عبد العزيز فإن الخروج عليه محرَّم. فهو إذن لا يحبذ الخروج لا على الظالم ولا على العادل.

لقد أصاب في موقفه من الخليفة العادل لكن خالفه التوفيق في موقفه من الحاكم الظالم. ذلك أن هذه النظرة الحيادية في حد ذاتها تأييد ضمني للحاكم الظالم وتمكين له، وعدم مقاومته ترك له لأن يسرح ويمرح كما يشاء. والحكم لا يحتاج لأكثر من هذا الموقف إذ يصبح الحياد عدمًا يتمكن الحكم في خلاله أن يعيش.

لكن من أين جاءت هذه الفكرة لعالم المدينة الذي يفترض فيه أن يكون حاميًا للعدالة أكثر من أي عالم في أيّة بقعة أخرى، باعتبار المدينة مهبط الوحي

---

(١) ولد مالك عام ٩٣ على أكثر الأقوال. وسقط حكم بني أمية عام ١٣٢هـ-.

(٢) أبو زهرة: الإمام مالك ٥٦ وما بعدها.

(٣) نفسه ص ٦٦.

وأعرف الناس بحكم الله؟ هل كانت رد فعل للهزائم المتوالية التي نزلت بأهل المدينة أو ممثليهم في أي مكان، بدءًا بثورة الحسين ومرورًا بثورة أهل المدينة أنفسهم وانتهاء بثورة ابن الزبير كما يذهب إلى ذلك الإمام أبو زهرة؟[١].

قد يكون هذا سببٌ، لكني أرى أن هناك عاملين آخرين كان لهما أكبر الأثر في نفسه. الأول: تأثره بأبي موسى الأشعري راوي حديث الفتنة وأن القاعد خير من القائم إلخ. ومن المعروف موقف أبي موسى من الإمام علي وموقفه المثبط لأنصار الإمام منذ أول قيامه. وسوف نلمس ذلك جليًّا في موقف مالك من الإمام علي؟ والثاني: تلمذته على العلامة الكبير الزهري؛ ذلك العالم الذي (كانت له منزلة كبيرة عند الخلفاء الأمويين؛ حتى لقد ولاه القضاء يزيد ابن عبد الملك)[٢]، ولا شك أنه لقن تلميذه توجهاته، وأن تلميذه التقطها. والتأثير عادة يبدأ بالإعجاب والإعجاب يلبس المواقف ألوانًا براقة، وكان إعجاب مالك ومعه كثيرون بالزهري جارفًا. وليس مثل الإعجاب تأثيرًا في النفس. ومن هنا كان دور الزهري - كما أعتقد - قويًّا في تعاطف مالك مع حكام بني أمية. على أن مكوثه في المدينة وحوله التابعون وذكريات شهداء آل البيت وغيرهم قد خففت من ذلك الأثر الأموي وجعلت مالك يقف على الحياد بين الظلم والمظلومين.

يظهر أثر الزهري عليه موقف آخر هو موقفه من عطايا الخلفاء، وهو موقف يخالف كل المخالفة موقف أبي حنيفة. فمالك كان (**يعتقد أن للعالم حقًّا في بيت المال، وأن الحكام لا يعطونه هبة من مالهم وإنما يجرون عليه رزقًا لأنه حبس نفسه على العلم.. فانقطع عن الكسب**) وقال د. عبد الرحمن الشرقاوي (**نال راتبًا كبيرًا من بيت المال، ثم توالت عليه هدايا الخلفاء فقد أقنع الخلفاء برأيه في أن أهل العلم يجب ألا يشغلوا عنه بالسعي في طلب الرزق، بل يجب أن يكون لهم نصيب من بيت المال فينالوا منه رواتب منتظمة كبيرة كما ينال قواد الجيش الذين يقومون على حماية الأمة وسد الثغور، فنشر العلم سد للثغور الروحية**)[٣].

---

(١) الإمام مالك ص ٦٣.

(٢) نفسه ص ١١٠.

(٣) عبد الرحمن الشرقاوي: أئمة الفقه التسعة ص ٨١.

إن موضوع قبول أعطيات الحكام ولو كان في غنى عن ذلك أمر بالغ الأهمية؛ لارتباطه بقبول الحكم. فمن يأخذ لا يرفض وإنما يرضخ. وقبول تلك الأعطيات في الحقيقة يعتبر قبولًا بحكمهم ولا يعتبر رضى به في الوقت نفسه، وهذا ما ميز الإمام مالك عن علماء السلطة فهو كان يقبل أعطيتهم ولا يقر طريقة حكمهم ولا يقر في الوقت نفسه الثورة عليهم. ومن هنا يتضح أن تلك الأعطيات كانت قيدًا حريريًا ألقى ستارًا رقيقًا على غموض موقفه. وليس غيره مثله.

إن قبول الإمام مالك لأعطيات الحكام قد التقطها هؤلاء الحكام ووسعوها وجذبوا بواسطتها كثيرًا من العلماء، واستغلها ضعفاء النفوس - من ناحية ثانية - فجعلوا منها ممرًّا إلى الاستخذاء والخضوع. وهكذا كانت هذه المواقف بمثابة الثغرة التي نفذ منها خنجر السلطة ليحز مكانة العلماء، إذ ما لبث أتباع المذاهب الضعاف النفوس أن اتخذوا منها سلمًا للوصول إلى خدمة السلطة.

فالإمام مالك لم يكن - كما لاحظ أبو زهرة - بحاجة لقبول عطايا الملوك فقد كان ميسور الحال، وهو مع يسره لم يكن (**من المتزهدين في أموال الخلفاء وإن كان يتعفف عن الأخذ من دونهم؛ فقد سئل عن الأخذ من السلاطين فقال: «أما الخلفاء فلا شك. يعني أنه لا بأس به، وأما من دونهم فإن فيه شيئًا»**).

ويعلق على ذلك فيقول: (**ولعله كان يرى أن من دون الخلفاء كانوا يختلسون أحيانًا مما يجمعون، فكان في نفس مالك ما يمنع عن قبول عطائهم أو هداياهم**)[1].

ونسي إمامنا العظيم أن الحكام كانوا أكبر المختلسين. اختلسوا بيت مال المسلمين كله، وتصرفوا فيه كما شاء لهم هواهم. أنفقوا أموال المسلمين على شاعر مادح، أو مغنية خليعة.

على أن الإمام مالكًا - وهذا ما يؤكد تأثير الوضع عليه - كان يرى أنه بقبوله تلك العطايا يقترف إثمًا. وإذا كان يستطيع أن يأخذ العطايا بدون أن يمنح الحكم تأييده فليس غيره قادرًا على ذلك. من هنا كان ينهى عن أخذ

---

(١) أبو زهرة: الإمام مالك ص ٤٩.

أعطيات الخلفاء لأنها إثم: (**ولقد سئل كثيرًا عن هدايا السلطان فكان يقول لسائله: لا تأخذها. فيقول له: أنت تقبلها، فيقول: أتريد أن تبوء بإثمي وإثمك. وأحيانًا يقول: أحببت أن تبكتني بذنوبي**)[١].

ويظهر أثر مدرسة أبي موسى الأشعرى واضحًا في موقف «مالك» من أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب»، حيث كان لا يضعه في مستوى الخلفاء الراشدين الثلاثة بل دونهم، وهو قول يخالف (**إمامين آخرين عاصراه أحدهما أسن منه ومات قبله وهو أبو حنيفة وثانيهما أصغر منه وهو تلميذه الشافعي فإن أبا حنيفة لا يعد عليًا كسائر الناس بل يرفعه إلى مرتبة الراشدين.. والشافعي يعلن محبته لعلي ويحكم على خصومه بأنهم بغاة**)[٢]. وما ذهب إليه مالك لم يذهب إليه سوى أموي متعصب. وقد حاول أبو زهرة أن يبرر لمالك هذه السقطة، سقطة إنزال الإمام علي عن مقام المفضلين فقال: (**فما كان علي كسائر الناس**) ثم تساءل: (**فهل جهل ذلك الإمام الجليل مناقبه وسابقاته في الإسلام.. لا نظن أنه جهل شيئًا من ذلك أو أنكره، إنما هو يعرف عليًا رضي الله عنه ويعرق مقامه، ولكنه عندما كان يجيب عن المسألة فيما يتعلق بالخلافة والخلفاء، ولعل لجوابه بعض المبررات وإن كنا لا نوافقه في جوابه**)[٣].

وفي رأيي أن محاولة الإمام أبو زهرة تبرير تلك السقطة إنما هو أثر من آثار الإعجاب بالعظماء الذين يعز على الناس أن يروا لهم سقطة أو زلة فينطلقون في الدفاع عنها بحماس كأن العظماء لا يخطئون. وكثيرًا ما نسمع مثل هذه العبارة (**لا يمكن له وهو في مثل تقواه أن يكون قد قال كذا أو فعل كذا**) وتكون لهم تلك حجة دامغة. وهذا خطأ كبير لا بسبب جهل الطبيعة الإنسانية فحسب، ولا لأنها تمنع من الدراسة المستبصرة الواعية المجردة من الهوى ولكنها تخالف طبيعة البحث العلمي الموضوعي المجرد. ومن المؤكد أن للعظماء عيوبًا شائنة لا تقل عن عيوب الآخرين. ولذا فنحن نميل إلى أن مالكًا كان ذلك رأيه في علي عليه السلام. وهو رأي يرينا التأثير الأموي واضحًا.

---

(١) أبو زهرة: الإمام مالك ص ٥٠.
(٢) نفسه ص ٧٠.
(٣) نفسه ص ٧٠.

بمثل هذه الدراسة نفهم موقف مالك وهو موقف لا يحجب عنا رؤية تأثير الحكم على كثير من العلماء الكبار ولا أخطائهم. وبدون ذلك التأثير وتلك الأخطاء لن نتمكن من معرفة انحراف الفقه نحو خدمة السلطة السياسية في مجتمع أصبح الدين فيه كل شيء.

نحن نفهم آراء مالك على هذا الأساس. أي على أساس أن له أخطاءه وعيوبه، كما له فضائله ومحاسنه. وأننا ننشر محاسنه كما نتحدث عن عيوبه لا بقصد التجريح ولا بقصد المدح وإنما بقصد معرفة الحقيقة التي لا يضار منها أحد.

وعلى هذا الأساس نحاول فهم مواقفه؛ وعليه فإن موقفه من تأييد ثورة النفس الزكية يحتاج إلى موقف متأن لأنه يخالف طبعه وآراءه ويناقض مواقفه السابقة، فهو لم يؤيد ثورة زيد بن علي التي كادت أن تكون محل إجماع، ولا غيرها من الثورات؟ لكنه الآن يصدر من الفتاوى ما يعتقد فيه تأييدًا للثورة فيعذب من أجل ذلك تعذيبًا شديدًا. فهل آب إلى نفسه بعد أن ازداد علمًا وخبرة ورجع إلى خط العلماء الثوار كالإمام الأعظم أبي حنيفة؟ وهل غير رأيه في الحكم نفسه فرأى في الحكم العباسي - على عكس الحكم الأموي - ضلالًا يجب مقاومته مع أن جعفر المنصور ليس بأظلم من هشام الأموي؟ وزيد ابن علي ليس أقل فضلًا من النفس الزكية، ثم هل كان ذلك منه مسايرة لثوار المدينة فقط أو كان نكاية بالعباسيين؟

لا نقدر على إعطاء جواب فاصل، خاصة وفتواه قد اختلف عليها، فمنهم من ظن أنه لمح تلميحًا بقوله أنه كان يفتي بحديث: **(ليس على مستكره طلاق)** في أثناء فاتخذ هذا الحديث كأنه تحريض على خلع المنصور. وذهب هؤلاء إلى أن العباسيين نهوه عن إذاعة هذا الحديث في مثل تلك الظروف فلم يسمع. على أن بعض المؤرخين رووا عنه أنه أفتى بخلع بيعة المنصور جهارًا وكان يقول للناس: إنما كنتم مكرهين وليس لمكره بيعة[١]. فالعبرة هنا هي حالة

---

(١) فصل كل ذلك أبو زهرة وذكر كل ما قيل عن الأسباب التي أدت بالإمام مالك إلى المحنة، ورجح أنه عذب بسبب أنه كان يفتي بحديث ليس على مستكره طلاق في وقت الثورة فاتخذ ذريعة بخلع بيعة المنصور. انظر الإمام مالك ص ٧٢ - ٧٨.

المتلقي سواء أكانت فتوى عن الطلاق أو فتوى بنقض البيعة، فإن الناس والعباسيين قد أخذوهما تأييدًا للنفس الزكية، وهذا عذّبه العباسيون. وهي نقطة تحسب له.

لكن طبيعة مالك المسالمة وإقراره لسياسة الأمر الواقع وإن لم يكن شرعيًا ولا وسائله شرعية ترجح القول بأنه كان يميل إلى التلميح لا التصريح. بل إن أمين الخولي يذكر في كتابه القيم أن مالكًا كان أمويًا هادئًا في العصر الأموي ومنحرفًا عن علي[1]. ولعل لطبيعته أثر في ذلك؛ فأبو زهرة يصفه بالميل إلى الدعة والاطمئنان **(لم يفكر مالك عند خروج الخارجين في كون بني أمية كانوا على حق أو كانوا على باطل في توليهم، وأنه كان يعتقد أن نظام توليهم لم يكن هو النظام الإسلامي كما سنبين ولكنه لم يبح الخروج عليهم لأنه كان يميل إلى الاستقرار ولأنه كان يستمد حكمه من الوقائع لا من النظر المجرد)**[2].

ومما يؤكد لي أن مالك لم يؤيد ثورة النفس الزكية بوضوح أن بعض الأئمة الثوار طلب منه البيعة وقال له: «بايعني أهل الحرمين وأنت ترى ظلم أبي جعفر» فاعتذر مالك بموقف عمر بن عبد العزيز عندما أحجم أن يولي رجلًا صالحًا بعده إشفاقًا من الفتنة التي سيثيرها يزيد بن عبد الملك. فهذا يعني أنه رفض بيعة الثائر الذي بايعه الحرمان التي يشترطها مالك في صحة انعقادها[3].

لهذا فنحن أميل إلى القول بأن رجلًا بمثل هذه الطباع وهذه الفكرة لا يمكن أن يكون رجل مواجهة بطبعه. ولو كان قد أفتى برأي صريح لما رأيناه يتراجع بعد القضاء على ثورة النفس الزكية فيمنح الحكم العباسي تأييده. قال الإمام أبو زهرة: **(ولما استقرت الأمور بعد أن قضى أبو جعفر على خارجة العلويين عليه رضي مالك بعد سخطه، وصار موقفه من العباسيين كموقفه من الأمويين لا يرى في طريقة توليها الطريق الشرعي الذي اتبع في اختيار أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ولكنه يرضى بسلطانهم لأن فيه منعًا للفوضى**

(١) أمين الخولي: مالك بن أنس ص ٢٣٤. الأعمال الكاملة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤.
(٢) أبو زهرة: الإمام مالك ص ١٣٨.
(٣) أنظر القصة في الإمام مالك ص ١٩٥.

وحفظًا للأمن ودفعًا للفتن وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[١].

ولهذا لم يكن لمالك رأي صريح في الخلافة مع أنها قد أصبحت حديث العصر كله وكان الخوارج والمعتزلة والزيدية والجعفرية تتحدث عنها بأكثر من لسان. إلا الإمام مالك **(فلم تؤثر عنه أقوال كثيرة في الإمامة يستبين الباحث منها رأيه بوضوح)**[٢]، وما تحدث عنه لا تخرج عن أكثر الأفكار مسايرة للحكم لا للفكرة. لأنه يقر ولاية الظالم ولا يستجيز الخروج عليه، ولكن على **(المسلمين أن يصبروا ويجتهدوا في تقويمه)** وعلى المسلمين إذا **(خرجت عليه خارجة لا يعاونوه في قمعها فإنه ظالم ودعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما)**[٣].

هذا أقصى ما وصل إليه رأيه في هذه القضية. وهو رأي محافظ مغرق في محافظته. ولأنه لم يقر أية ثورة من الثورات على الأمويين فقد نستنبط منه أنه يشجب ثورة الحق إلا إذا نجحت.

الذي يلفت النظر أن مالكًا كان يرى بيعة المدينة ومكة كافية وملزمة لانعقاد البيعة[٤]. لكنه - كما يبدو من موقفه من بيعة الإمام علي - لم يلتزم برأيه هذا. مع أنه نفس الرأي الذي حاجج به أمير المؤمنين معاوية.

الذي يهمنا هنا هو التأكيد على أن التغاضي عن مثل هذه السقطات لا تبين لنا كيف تم تركيب تيار الانحراف. ومن المؤكد أن التيار استكمل ترتيب مجراه من روافد كبيرة وصغيرة؛ بدأ من قبول عطايا الظلمة، مرورًا بتوظيفهم في أجهزة الحكم، وانتهاء بإقرار حكم الاغتصاب.

نخلص من هذا إلى القول بأن الروافد الصغيرة مقصودة كانت أو غير مقصودة تتوسع حتى تصبح تيارًا جارفًا. كان «الأمويون» بقصد قد جذبوا إلى قصورهم بعض العلماء الكبار كـ- «الشعبي» و«الزهري» و«الأوزاعي» - أبرز

---

(١) أبو زهرة: الإمام مالك ١٣٩.
(٢) الإمام مالك ص ١٧٩.
(٣) نفسه ص ١٩٤.
(٤) نفسه ص ١٩٣.

علماء القصر الأموي - مستهلين بهم جذب بقية «فقهاء السلطة». لقد تحولت تلك النقط الصغيرة إلى بحر واسع سبح فيه «فقهاء التسلط» أفواجًا مهطعي أعناقهم مقنعي رؤوسهم.

ثم جاء جيل آخر تغير مع تغير المصطلحات فرأى في صبر القادة على ضراء الحكم معنى **الاستخذاء** بعد أن كان الصبر يعني شموخ **الاحتمال**. ومن ثم استخذى وقبض من الدولة عطاءها الثر مقابل السكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم أخلد واستكان، ثم خضع وذل. وبذلك أمكن تدجين معظم علماء الإسلام ورثة الأنبياء في النهاية....

لم يأت القرن الرابع الهجري - وهو عهد ازدهار الحضارة الإسلامية - إلا والقضاة في حالة تعيسة مزرية صور مواقفهم في تلك الفترة العلامة «الجرجاني» فأجاد التصوير، ووصفهم فأحسن الوصف، وشخص المرض فأجاد التشخيص:

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه في النفوس لعظما
ولكن أهانوه فهانوا ودنسوا محياه بالأطماع حتى تجهما

كانت نقطة في البداية وتيارًا في النهاية.

فهل ستتحول نقاط التصحيح تيارًا يحمل الأمة إلى المستقبل؟

(٣)
الشافعي: البداية الثائرة

ولد الإمام الشافعي عام ٧٦٧/١٥٠ أي في العام الذي رحل فيه الإمام الأعظم أبو حنيفة.

وقد عاش الإمام الشافعي رحمه الله في ظل جو ترسخت فيه أفكار فقهاء السلطة السياسية الأموية والعباسية على السواء. وكان هارون الرشيد من أكثر الخلفاء العباسيين تحاملًا على العلويين، وكان شاعره مروان بن أبي حفصة يملأ الدنيا زعيقًا ضد العلويين فكان طريق الإمام الشافعي لتبيين الحق هو المشاركة العملية في الثورات العلوية، وفي إظهار حب الإمام علي[1]. ويظهر أن كلام الإمام الشافعي وشعره في الدفاع عن الإمام علي قد أثر كثيرًا على الناس وخشي منه الثورة، حتى أن والي الرشيد في اليمن كتب إلى الرشيد يصف كلامه أنه (**يعمل بلسانه ما لا يقدر المقاتل بسيفه**). ويقول الإمام أبو زهرة أن الرواة اتفقوا (**على أن الشافعي قد اتهم بالعلوية، وأن الرشيد قد أنزل به المحنة بسبب ذلك وأحضره إليه، ولكنهم اختلفوا أكان اتهامه بهذه التهمة وهو بمكة أم كان وهو باليمن، ففي توالي التأسيس لابن حجر، ومناقب الشافعي للرازي، وما نقله معجم الأدباء عن الآبري أن التهمة كانت وهو باليمن، وأنه أخذ من اليمن إلى الرشيد، ولكن في الانتقاء لابن عبد البر أن التهمة كانت وهو بمكة فقد جاء فيه على لسان الشافعي: «رفع إلى هارون الرشيد أن بمكة قومًا من قريش استدعوا رجلًا علويًا كان باليمن، ثم قدم مهاجرًا، فاجتمع إليه من قريش فتية جماعة يريدون أن يبايعوه ويقوموا. فأمر الرشيد يحيى بن خالد بن برمك أن يكتب إلى عامله بمكة أن يبعث إليه من مكة ثلاثمائة رجل كلهم من قريش مغلولة أيديهم إلى أعناقهم، فأشخِصتُ فيمن**

(١) اعتبر إبراهيم بن علي الوزير موقف الشافعي هذا موقفًا ثوريًا باعتباره دفاعًا عن حق، انظر ص ١٠٩ وما بعدها من كتابه الإمام الشافعي داعية ثورة ومؤسس علم وإمام مذهب. الطبعة الأولى ١٤١٣/ ١٩٩٣ - مركز التراث والبحوث اليمني.

أشخصوا». . ثم يقول في رواية أخرى: «حمل الشافعي من الحجاز مع قوم من العلوية تسعة، وهو العاشر».

(هذه بلا ريب روايات متناقضة في ظاهرها، وقد يصح الجمع بينها بأن الشافعي اتُّهم وهو بمكة يزور أهله، وأن المتهِم هو والي اليمن سعايةً له ونمّا عليه، وأما الاختلاف في العدد لعله أن التهمة موجهة إلى العشرة، والآخرون قد استمعوا إليهم)[١].

والذي يهمنا هنا هو أن الرواة قد اتفقوا على مشاركة الإمام الشافعي في الثورة، ولا يهمنا اختلافهم في المكان، سواء أكان بالحجاز أم باليمن فلسنا في مجال تحقيق مكان ثورته. وإنما نحن في مجال إثبات ثوريته في هذه الفترة. وما دام الرواة مجمعون عليها فقد ثبتت صحتها. لكن الذي نحب أن نشير إليه أن الثوار العلويين آنذاك كانوا من الزيدية، ومن ثم نخلص إلى القول أنه كان ممن يؤمن **بالخروج** على الظالم. ولم يتراجع عنه وإن هادن بعد ذلك، فاستمرار إعلان حبه للإمام علي والدفاع عنه حتى اتهم بالتشيع دليل على ذلك الانتماء الفكري الثوري. فهو استسلام يائس لا استسلام متخلي.

فبعد محنته ونجاته من موت محقق أغمد الإمام سيفه وشهر قلمه فتغنى النموذج العظيم المتمثل في الإمام «علي» مدافعًا عنه مظهرًا - كابن حنبل - فضائله، مقررًا بغي معاوية ومن ثم تلقائيًا بطلان حكمه، ويعتبر محاربة الإمام علي (**الحجة في باب البغاة**)[٢]، وتابعه في هذا تلميذه الإمام ابن حنبل الذي قال (**إن أول من ابتلي من هذه الأمة بقتال أهل البغي هو علي بن أبي طالب**)[٣] ومن ناحية ثانية استمر في إظهار حب الإمام علي وكان إبراز هذا النموذج العظيم هو طريقه لمجابهة الحكم المنحرف وعلماء السلطة. إن أشعاره في هذا الصدد تمثل دور المنشورات السياسية ولا شك. فإظهار حب الإمام في زمن هارون الرشيد كان بمثابة إعلان حرب على السلطة.

ومع ذلك لم يكن الشافعي (رحمه الله) في صلابة الإمام أبو حنيفة الذي

---

(١) أبو زهرة: الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. ص ٢٢ حاشية.

(٢) نفسه ١٤١.

(٣) نفسه ١٤٢.

لن يضاهيه أحد في وقوفه ضد الحكام الظلمة والصبر على أذاهم: فقد كان الشافعي كما يقول أبو زهرة (**يقبل العمل للخلفاء ويأخذ العطاء ويتصدق به. وإن كان حظًا مقسومًا ولم يكن عطاءً أخذه... فقد تولى للرشيد وقبل عطاءه ووزعه صدقات، وقبل أن يأخذ سهم بني المطلب من الغنيمة وقد كان لهم فيها لإلحاقهم ببني هاشم إذ كانوا معهم في السلم والحرب جاهلية وإسلامًا**)[1].

*

وإذا كان الإمام الأعظم أبو حنيفة إمام الرأي، ومالك إمام الحديث، فالشافعي إمام الفقه، فهو الذي وضع علم أصول الفقه بلا شك. وقد كان الفقهاء قبله (**يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، وكانوا يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة... فجاء الشافعي رضي الله عنه واختلط بالعلماء وناظر الفقهاء وناظروه وكانت مناهجهم في الاستنباط تبدو على ألسنتهم في الجدل والمناظرات ولذلك وضع الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازين. ولقد قال فخر الدين الرازي في فضل الشافعي في هذا المقام ما نصه: «اعلم إن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض»**)[2].

فما هو فقه الإمام الشافعي السياسي كما يروى عنه؟

يبدو أن فقهه السياسي في فترة المسالمة ليس في مستوى فقهه في الفترة الثائرة. لكن لا بد من تسجيل أن رأيه حول الإمامة منسوب إلى غيره وعلينا أن نحتاط في قبوله بعض الشيء.

كان الشافعي - كما يقول الإمام أبو زهرة - (**يرى أن الإمامة لا بد منها يعمل تحت ظلها المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويقاتل بها العدو، وتؤمن بها السبل، ويؤخذ بها للضعيف من القوي، حتى يستريح بها بِرّ، ويستراح بها من فاجر» كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه**)[3].

فهو هنا يراها ضرورة عقلية وهذا يتفق مع سلوكه الفكري. فهل هي

---

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ص ٧٦.
(٢) أبو زهرة: الشافعي ١٧٩.
(٣) نفسه ١٣٨.

ضرورة شرعية؟ لم يذكر أبو زهرة شيئًا من ذلك. فلنقل أنه كان يراها ضرورة عقلية.

و(كان يرى أن الإمامة في قريش كما يرى جمهور المسلمين وأن الإمامة قد تجيء من غير بيعة، إن كانت ثمة ضرورة، حتى أثر عنه أنه قال فيما يروي حرملة تلميذه: «كل قرشي غلب على الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس فهو خليفة» فالعبرة عنده في الخلافة في أمرين: كون المتصدي لها قرشيًّا، واجتماع الناس عليه، سواء أكان الاجتماع سابقًا على إقامته خليفة كما في حال الانتخاب والبيعة، أم لاحقًا لتنصيبه نفسه كحال المتغلب الذي ذكره رضي الله عنه. . هذا هو الذي اشتهر عن الشافعي رضي الله عنه في آرائه في الخلافة)[1].

هذه الآراء منسوبة إلى الإمام الشافعي. وليست منسوبة إلى كتاب ألفه بخلاف رأيه في بغي معاوية فهو قد ذكرها في تصانيفه (قيل لأحمد بن جنبل أن يحيى بن معين ينسب الشافعي إلى الشيعة، فقال أحمد ليحيى بن معين: كيف عرفت ذلك؟ فقال يحيى: نظرت في تصانيفه في قتال أهل البغي فرأيته قد احتج من أوله إلى آخره بعلي بن أبي طالب. فقال أحمد: يا عجبًا لك. فبمن كان يحتج الشافعي في قتال أهل البغي، فإن أول من ابتلي من هذه الأمة بقتال أهل البغي هو علي بن أبي طالب، فخجل ابن معين)[2].

لهذا يخالطني شك كبير في صحة نسبة آرائه هذه إليه بشكل قاطع لأنها تخالف موقفه العملي من حكم المتغلب التي بموجبها ثار على الظلمة. ومخالفة لموقفه الفكري من إبطال حكم البغي رغم انتصاره وسيطرته على كل حال فليس لنا إلا أن نأخذ آراءه هذه ليس لأنها صحيحة، ولكن من ناحية أن أتباعه اعتقدوا صحتها وأبرزوها حقيقة وتعاملوا معها على هذا الأساس؛ فهي من هذه الناحية موجودة بغض النظر عن صحة انتمائها. وتعاملنا معها تعامل مع شيء موجود وتأثيره على الفقه السياسي. ومن ثم كان تأثيرها سلبيًّا على الفكر السياسي.

---

(١) أبو زهرة: الشافعي ١٣٨.
(٢) نفسه ١٤٢.

بوضع علم أصول الفقه يكون الشافعي قد أنجز عملًا مهمًّا للغاية. وعندما نتقد الفقه السياسي فلا نعني به الفقه التشريعي، فهذا ركن عظيم من أركان الحضارة الإسلامية. لكن ما نسميه بالفقه السياسي فهو شيء آخر والفرق بينه وبين الفقه التشريعي هو الفرق بين السنية والسنة النبوية: إسمان لمعنيين متناقضين.

(٤)
أحمد بن حنبل

ولد أحمد بن حنبل في ربيع الأول عام ١٦٤هـ / نوفمبر ٧٨٠م وتوفى عام ٢٤١هـ / ٥٥-٨٥٦م فهو قد عاش في عصر ازدهى فيه الفكر وشمخ العقل، وتوهج الاعتزال؛ وهو رجل لا يميل إلى حوار العقل، ولكنه يصغي لنجاوى العاطفة. ومن هنا حمل من الأفكار السياسية ما أعتبره أنا رد فعل لتلك الهيمنة العقلية، وهو قد مال إلى الفقه والحديث كل الميل ملقيًا كل شؤون العقل وراء ظهره بل خصمًا له.

كان ابن حنبل رجلًا زاهدًا حقًّا مترفعًا عن حطام الدنيا ترفعًا كاملًا فلم يقبل من الخلفاء عطاء، ولم يقبل أن يتولى لهم، بل بلغت به العفة أنه لم يقبل مالًا ممن يقبل عطاء الخلفاء، فكان في هذا الأمر كالإمام الأعظم أبي حنيفة، **(وإن كانت حال أحمد تجعل اختياره أعظم ابتلاء لأنه كان فقيرًا فهو يرفض عطاء الخلفاء وغيرهم، ويكري نفسه ويكتب للناس الكتب بأجر.. وكل له فضل)**(١).

ومع هذا الموقف المناوىء والذي كان أبو جعفر المنصور يعتبره محكًّا لاختبار نوايا الموالين والمخالفين فلم ينزعج الحكام منه كما انزعجوا من أبي حنيفة. ذلك أن أبا حنيفة له موقف إيجابي ضدهم بينما كان ابن حنبل له وجه آخر: وجه رجل مسالم قد وقذته التقوى حتى شلت قواه السياسية. وكرجل وقذته التقوى فإنه حمل شيئين متناقضين: سذاجة التقوى وصمودها معًا، فكان مثلًا لصاحب المبدأ العنيد الذي لا تتحكم فيه - رغم السذاجة الطاهرة - الرغبة والهوى؛ فهو قد صبر من أجل أفكاره. صبرًا كريمًا، وتحمل ظالميه تحملًا شامخًا. وعندما انتصف له منهم ملك ظالم غشوم هو المتوكل العباسي لم يجامله ولم يسكت على بدعه فوقف ضد أفكاره فقد كان المتوكل ناصبيًّا يشجع على كراهية الإمام علي، فانبرى للدفاع عن أمير المؤمنين بكل شجاعة

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ص ٧٦.

ويعلن للناس: **(أن من لم يثبت الإمامة لعلي فهو أضل من حمار)**[١]. ويقول: **(ما لأحد من الصحابة من الفضائل بالأسانيد الصحاح مثل ما لعليّ رضي الله عنه)**[٢]. فهو هنا لم يساير الحاكم الذي انتصف له وجعل مذهبه هو المذهب الأول وأعلن انضمامه إليه ودعا إلى نصرته ونصرة أهل الحديث لكن الإمام ابن حنبل كان رجل مبدأ فلم يوافقه على هواه، ولم يصمت بل نطق بالحق جهارًا. لكن لو قدر لابن حنبل أن يكون رجل فكر - وهو بهذه التقوى - لجدد عهد أبي حنيفة العظيم.

لكنه - من ناحية ثانية - كان يحمل سذاجة التقوى. كان رجل فقه وحديث وأثر، لا رجل عقل وفكر وجدال. والطابع على مدرستي الحديث والفقه: الطبع المتلقي والعزوف عن البحث وعن تحكيم العقل، ثم الإخلاد إلى السكينة ومسايرة الحكم. نجد هذا واضحًا - كمثل - في **(ابن المسيب والحسن البصري وغيرهما من التابعين، الذين لم يرتضوا الحكم الأموي قد سكنوا إلى فضل الطاعة، ولم يفارقوا الجماعة واتجهوا إلى العلم وهداية الناس)**[٣]. ومع أن هؤلاء لم يوالوا ظالمًا إلا أنهم لم يعادوهم خوفًا من أن يسببوا فتنًا، لكنهم بهذه الاستكانة ثبطوا الناس عن مقاومة الظلم فعشعش واستوثق.

وهو بعد ذلك موقف ساذج يحمل ظهر الغباء كله لأنه جعل الظلمة والخلعاء يستفيدون منه. ثم ينتصرون لهم ويظهرون كالمحامين عنهم، ولم يخافوهم أو يجعلوا لهم حسابًا خطرًا. وفي تقويم لمعاوية للرجال الخطرين الذين يخافهم على ابنه «يزيد» استبعد منهم «عبد الله بن عمر» لأنه رجل وقذه[٤] الدين. أي ضربه الدين حتى أوشك على الموت فلا خطر منه. إن تحليل العبقري القرشي معاوية لهؤلاء الذين وقذهم الدين يكشف لنا السبب الغامض في معرفة هؤلاء الذين يفترض فيهم أن يكونوا مدافعين عن العدل لا صامتين

---

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ص ١٤٧.

(٢) نفسه ص ١٤٨.

(٣) نفسه ص ١٢٣.

(٤) وقذ فلانًا يقذه وقذًا: ضربه حتى استرخى وأشرف على الموت. والموقوذة من الشاه: التي وقذت بالعصا حتى ماتت (المعجم الوجيز).

عنه. فالإغراق في التقوى المجردة يؤدي إلى نوع من السلب الكامل. لكن هذا السلب يصبح إيجابيًا عندما يتحول إلى حجة للظلمة على مقاوميهم. كما أنه يؤدي إلى الإغراق في تكثيف مبررات السلب تبريرًا لحالة الاسترخاء المحتضر. ولأنهم يطلبون العافية فقد انضمت مدرستا الفقه والحديث في معظمها إلى السلطة، ولذا أصبحت مسرحًا للحديث المدسوس والفقه المغشوش، وكان الحديث والفقه أوسع ميدانين لتسلل الإسرائيليات، ومجالًا كبيرًا لتحوير المصطلحات. ومن المعروف أن مصطلح الجماعة قد تحول - كبقية المصطلحات - من معناه الأساسي إلى معناه السياسي فيقصد بالجماعة الدولة المسيطرة.

والتقوى الموقوذة هي التي جعلت الإمام ابن حنبل يقول في معاوية وعمرو ابن العاص -إذا صحَّ أنَّه قال -: (**ما أقول فيهم إلا الحسنى**) مع أنه يحكم - كما حكم الشافعي من قبله - ببغيهما (**ولقد قال النبي ﷺ لعمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية» وقد قتلته فئة معاوية فتعين الباغي بهذا الأثر النبوي الكريم**)[1]. ومع ذلك لا يقول فيه إلا الحسنى. وإذا كان لا يوصف الباغي إلا بالحسنى فماذا بقي من الحق؟

وقد ذهب الإمام أبو زهرة يبرر هذا الموقف بقوله: (**لكن أحمد مع هذا الاعتقاد رأى طائفة من الصحابة مع معاوية فكف عن ذكره والمناقشة في شأنه، لأنه يسير دائمًا في الطريق الذي يسلكه الصحابة لا يعدوه ولا يتجه إلى غيره**)[2].

وإمامنا أبو زهرة من المولعين بالدفاع عن العظماء لا يحب أن يرى فيهم عيبًا. وهو هنا يدافع عن ابن حنبل بحجة واهية، فهو يعرف قبل غيره أن معاوية لم يسر دائمًا في طريق الصحابة لا يعدوه ولا يتجه إلى غيره بل خالفهم أشد المخالفة وباينهم أشد المباينة، ولا أظن قتله حجر بن عدي كان مشيًا في طريق الصحابة، ولا تحويل الخلافة من الشورى إلى الفردية كان موافقًا لرأي

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ص ١٤٩.
(٢) نفسه ص ١٤٩.

الصحابة، ولا استلحاق معاوية لزياد بن أبيه طريق الصحابة.

والتقوى الموقوذة هي نفسها التي كانت وراء موقفه السياسي عندما يقول: **(السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين البر والفاجر ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين. والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة البر والفاجر، وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض، ليس لأحد أن يطعن عليهم ولا ينازعهم. ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزئت عنه برًّا كان أو فاجرًا. وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة ليس له من فضل الجمعة شيء. إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم فالسنة أن تصلي معهم ركعتين وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك. ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس قد اجتمعوا إليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار عن رسول الله؛ فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية)**[1].
وانسجامًا مع هذه الأفكار رأى الإمام أحمد بن حنبل نظام ولاية العهد بحكم الواقع نظامًا صالحًا لأنه **(قد ورد به الأثر فالنبي قذ أشار إشارة من غير عبارة باختيار أبي بكر للصلاة. . وأبو بكر قد اختار عمر. . وعمر قد اختار واحدًا من ستة)**[2].

والحق أن التاريخ - وليس الخلافات المذهبية - يقرر شيئًا آخر. يقرر أن الرسول لم يشر إلى أبي بكر ولا إلى علي كما قدمنا. ويقرر أن أبا بكر وعمر رشحا لكنهما لم يلزما، وفرق بين الترشيح والإلزام. فرق بين أن يدلي الخليفة برأيه ولا يألو جهدًا في النصيحة للأمة لهم الحق أن يقبلوها ولهم الحق أن يرفضوها، وفرق بأن يلزم الخليفة الناس بالبيعة لولده أو أخيه بدون استشارة المسلمين وفي أيامه ويأخذ من الناس العهد الغليظ على الوفاء به بالقوة والإغراء.

هذه الطريقة ليست ترشيحًا بأية حال. وإنما هي إلزام وفرض. وهكذا يقوم

---

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ص ١٥٠.
(٢) نفسه ص ١٤٩.

القياس الذي ضربه أصحاب هذه الأفكار الشاذة على غير أساس تمامًا. فالترشيح حالة، وولاية العهد حالة أخرى، ولكنهم جعلوها حالة واحدة فاستفاد الظالم وخسر المظلوم.

وهنا يكون ابن حنبل وابن حزم ومن سار على دربهما قد ألغوا الفوارق بين الإمام العادل والإمام الظالم في كل شيء، وجعلوا حقوقهما واحدة، أي أنهم أوصلوا مطامع الظلمة إلى مرتبة الحق الواجب، وفرضوا لهم الطاعة الدينية كما لو كانت بأمر من الرسول. ولو كان ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم لما لباه مستضعف واحد، ولكانت دعوته إلى العدل لا معنى لها، ولرأى فيها سادة قريش تعزيزًا لموقفهم، ولأدوا الشعارات الروحية بكل بساطة لأنهم لم يعترضوا عليه في الصلاة والصياح والحج بل في إلغاء الفوارق بين الناس وفي إقامة مجتمع العدل والمساواة. لكنهم رفضوا المساواة مع من كانوا يسمونهم: الأراذل[1]. أي سفلة الناس؛ وبتعبير أدق المسخرين لمطامع الأقوياء؛ فجاء القرآن فساوى بين الناس ليمنع الظلم وليحول دونه بما يذل من دم في سبيل الإسلام.

ولا يخفى ما في هذه الأفكار من تأييد للظلمة الذين أدركوا جدواها فتبنوا هذا المذهب السياسي وشجعوه.

---

(١) سورة هود الآية ٢٧.

(٥)
الجعفرية الإيجابية والصفوية السلبية

في حين كنا ننتظر من مذاهب المعارضة أن تأتي فتنقض البناء الأموي والعباسي، وإذا بنا نفاجأ بأنها تدعمه. وعلى رأس هذه المذاهب الإمامية ثم الإثني عشرية وكلها تفرعت عن الجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر الصادق، وتسمى بالإثني عشرية لحصرها الإمامة في اثني عشر إمامًا كلهم معصومون. وهي طوائف كثيرة: **(لم تنحرف اعتقاداتها إلى درجة أن تخالف نصًا من نصوص القرآن الكريم، أو أي أمر علم من الدين بالضرورة، وطوائف أخرى أخفت اعتقاداتها وأعمالها لا تدخل في الإسلام على انحراف شديد)**[(١)].

مر الفقه الجعفري السياسي في رأيي بأربع مراحل يمكن استجلاءها على النحو التالي.

• الأولى مرحلة الإمام جعفر الصادق (مرحلة الشورى) وتلاميذه القدماء. وهذه المرحلة تعتبر أنقى المراحل وأصفاها، لأنها تجسد الإنسان - المثال في أعلى مراحله. وكانت تقول بالشورى.

• المرحلة الثانية مرحلة الإمامية. في هذه المرحلة تبلور الفكر الإمامي المقدس وإبطال الشورى والقول بالنص وبالعصمة. وهي مرحلة بدأت تأخذ دور رد الفعل للمظالم التي ينزلها العباسيون بقادتها، وتشكل أفكارها في مناخ تنظيمي سري.

• المرحلة الثالثة مرحلة الاثني عشرية (٢٦٠). مرحلة ما تسمى بعد الإمام الحسن العسكري، وهي مرحلة ما قبل الدولة.

• المرحلة الصفوية (/١٥٠٢ إلى قيام الثورة الإيرانية الإسلامية) مرحلة الدولة. وهي المرحلة التي بدت فيها الصفويّة في صيغتها الأخيرة، أي مرحلة الدولة.

والذي يهمنا هو المرحلة الصفوية إذ تبدو الصفوية فيها وجهًا آخر للسنية

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٤٦ شأنهم شأن أهل السنة فيها فروع شاذة.

السياسية الأشعرية من اتجاه معاكس، فأوجه الشبه كثيرة: فكلاهما ألغى الشورى وأسقط الانتخاب، والفرق بينهما أن السنية نظريًّا تقول بهما ولا تطبقهما، فمن الناحية العملية بين المتضادين لقاء. وقد أدرك ذلك الدكتور صبحي في دراسته للأشعرية فوجد أن أهل السنة يبحثون موضوع الإمامة و**(كأنهم يبحثون في مسألة أصولية وكأن الرأي فيها يشكل اعتقادًا، بل إنه بالفعل يشكل جزءًا من الاعتقاد - ليس لدى الشيعة فحسب فذلك أمر مفهوم بعد أن جعلوا الإمامة من أصول الدين - بل لدى أهل السنة كذلك وقد طبع متكلمو الأشاعرة آراءهم في الإمامة بطابع الاعتقاد وأصبح الرأي حتى في صحة إمامة أي من الخلفاء الراشدين كأنه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف)**[1].

والحق أن ما فعله إسماعيل الصفوي مع الجعفرية يشبه ما فعله المتوكل العباسي مع السنية السياسية. وإذ منحت السنية السياسية خلفاءها صلاحيات واسعة بل مطلقة وأعطتهم نوعًا من القداسة، خاصة بعد أن أقسم أربعين عالمًا بأنه ليس على الخليفة الأموي حساب ولا عقاب، أعطتهم الصفوية العصمة والقداسة، وإذ غيبت «الصفوية» كل الشروط مع الإمام الغائب في السرداب الطويل عمدت السنية السياسية إلى سحق كل الشروط الشورية والانتخابية تحت عقب الحكم. وإذ قالت الصفوية بـ «النص النبوي» ذهبت السنية السياسية إلى «النص الملكي» فأباحت ولاية العهد. وإذ ذهبت الصفوية إلى «العصمة» ذهبت السنية السياسية إلى «القداسة»، وفي الوقت نفسه التقى الجانبان حول «القرشية». وإذا أضفت إلى هذا قول بعض الصفوية أن الإمام «علي» هو ولي عهد الرسول[2]، فقد أقرت ولاية العهد. وبالأخذ بالنص ثم بالعصمة ثم بالقرشية فقد أبطلت كل حقوق الانتخاب والترشيح والشورى. ومن ثم تداعت بقية الشروط. وهكذا تلاقت مع بقية المذاهب القائلة بتلك الوقيعة السياسية.

على أن فترة ما بعد الإمام الغائب قد شهدت فراغًا سياسيًّا حتى العهد

---

(١) صبحي: في علم الكلام ٢: ١٤١.

(٢) جاء في تاريخ الإمامية أن الفضل بن العباس أنشد في الفتنة التي قتل بها عثمان يمدح الإمام علي:

وكان ولي العهد بعد محمد ... علي وفي كل المواطن صاحبه

وأعتقد أن هذا الشعر مختلق. وقد أضيف بآخرة (تاريخ الإمامية ص ٤٠ - ٤١).

الصفوي. لكن الاثني عشرية دبرت أمرها مع هذه القضية؛ فأباحت الحكم لغير العلماء منهم بشرط التزامهم الكامل بالمذهب فوضعوهم تحت رقابتهم، وضمنوا ولاءهم. على العكس مما وقعت فيه مذاهب أهل السنية السياسية حيث أخضعت الدولة المذاهب لمصالحها الخاصة فتشكلت العلاقات بينهما علاقة تابع ومتبوع.

ومن الخبال أن نتلمس عند «حكومات النيابة عن الإمام الغائب» طيفًا علمانيًا بدعوى أن المذهب أقر قيام دولة زمنية تتولى الأمور إلى حين ظهور الإمام الغائب؛ لأن هذا التعريف لا يتسق واستبقاء الصلاحيات الدينية القوية والفردية لثوابت المذهب المتمسك بالفقه الرئاسي الفردي الذي قدمنا الحديث عنه.

وهكذا بقي هذا الفقه حاضرًا في الميدان يوزع تأثيره في انتظار الغائب العائد يومًا ما على حصانه الأبيض ليملأها عدلًا كما ملئت ظلمًا. ويقدم في الوقت نفسه دعمه للقيادة السياسية. وقد ظل التعاون بين المؤسستين: مؤسسة الحوزة ومؤسسة الحكم قائمًا بينهما. هذا الحضور هو الذي فجر - فيما بعد - الثورة الإسلامية الإيرانية العظيمة التي شكلت منعطفًا كبيرًا في تاريخ الشيعيّة بصفة خاصة والعالم السني بصفة عامة، ودخلت من ثم في مسار ثوري جديد ومشع.

(٦)

الإسماعيلية

وتعد «الإسماعيلية» من المذاهب المتمسكة بقوة بالقرشية كسائر المذاهب، ومن المتمسكة بقوة أيضًا بالعصمة، ومن المتمسكة بالطاعة المطلقة كذلك. والفرق بين الصفوية والإسماعيلية أن الأولى تحصر العصمة باثني عشر إمامًا بينما لا تتقيد الإسماعيلية بعدد. يقول الإمام محمد أبو زهرة: (**الإمام ليس مسؤولًا أمام أحد من الناس، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل ما يفعله خير لا شر فيه، لأن عنده من العلم ما لا قبل لأحد بمعرفته. ومن هنا قرروا أن الأئمة معصومون لا بمعنى أنهم لا يرتكبون الخطايا التي نعلمها، بل على معنى أن ما نسميه نحن خطايا قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم فيه، ويكون سائغًا لهم وليس بسائغ لسائر الناس**)[١].

وقد سميت بالإسماعيلية نسبة إلى الإمام إسماعيل بن جعفر، ولأنهم يقولون بأن لكل شيء ظاهر وباطن سموا بالباطنية أيضًا. ولأنها تقول بـ «العصمة» لسلسلة من الأئمة لا تنتهي إلا بقيام الساعة فقد ظل الحكم الأسري المعصوم مستمرًّا؛ والإسماعيليون (**يعتبرون أقوال الإمام كنصوص الشرع تمامًا، يجب إعمالها ولا يسوغ إهمالها**) وقد اضطهد هذا المذهب - والاضطهاد دائمًا هو السبب في تغليف الآراء وتكتيمها - (**كما اضطهد غيره من المذاهب الشيعة**)[٢]، ولذا فروا إلى فارس وخراسان وهناك خالطت - كما يقول الإمام أبو زهرة: (**مذهبهم بعض آراء من عقائد الفرس القديمة والأفكار الهندية، وتحت تأثير ذلك انحرف كثير منهم فقام فيهم ذوو أهواء**)[٣]. وينطبق هذا القول أيضًا على ما يسمى بالسنية.

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٥٤ - ٥٥.

(٢) نفسه ١: ٥٣.

(٣) (نفسه ١: ٥٣.

يستوقف النظر أن عملية التلقيح هذه قد أضرت بالفكر السياسي بينما أثرت الفكر العلمي. إذ لم يخلُ الفكر السياسي من ردود اضطهاد عنيف. والمضطهَد (بفتح الهاء) دائمًا لكي يحفظ نفسه من الاندثار يستمد من الدين وتهويمات الروح سياجًا يحمي نفسه من الذوبان. رمن ثم امتزجت الأسطورة الدينية وغير الدينية بالسياسة، لكن الحال العلمي يختلف عن الحال السياسي؛ ومن ثم أثروا الفكر الإسلامي ثراء رائعًا.

هذا المعتقد السياسي أصبح ثابتًا في كل الحالات سواء أكان في شكل حكم كما كان على عهد «الفاطميين» في «المغرب» و«مصر» أم في عهد «الصليحيين» في «اليمن»[1]، أم في قيادة الجماعة نفسها في «الهند» في الوقت الحاضر. ومن نافلة القول التأكيد على أنها تعطي الحكم الفردي - وهي تقول بالعصمة وبالنص - كل الحقوق. على أن تأثير تشريعاتها السياسية الآن لا تتعدى أتباعها فكأنها قوانين ذاتية لشعب يقع ضمن دولة فدرالية.

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ٥٣. ولاحظ ما يسببه الاضطهاد، فلو ترك هؤلاء وحالهم لما تأثروا بمن عاشوا حولهم، فلمحيط المكان تأثير كبير جدًّا. أبدى الصليحيون في فترة حكمهم تسامحًا مذهبيًّا رائعًا بالرغم من أن المذاهب الأخرى - خاصة الشافعية - شنت عليهم وعلى الاسماعيلية حملة فكرية شرسة. وتولي الحكام من زيدية وشافعية حربًا لا هوادة فيها؟

(٧)

المعتزلة

نما فكر حرية الإرادة في ظل المعتزلة نموًّا رائعًا، وتزايد بتزايد نموها حتى أخذ مكانه الواسع في أوساط النخبة حيث تلقوه بالقبول، وتلقاه الحاكمون وفقهاء السلطة والأثريون[١] بالرفض.

كان للمعتزلة - إلى جانب نضالها الفكري - موقف عملي ضد بني أميّة. وفي كلا الطريقين قدمت شهداء اشتركوا في ثورة الخليفة المصلح يزيد بن الوليد الناقص على الخليع الوليد بن يزيد كما يسميه نشوان[٢] مما يؤكد بوضوح أن المعتزلة كانوا أعداء حقيقيين لحكم الأمويين[٣].

لم يكن حالهم مع العباسيين الأول بأفضل من حال أبي حنيفة والشافعي، فهم قد وقفوا من المنصور العباسي وقفة أسلافهم من الوليد فخرجوا ثائرين مع الإمام إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بزعامة: (**رئيس المعتزلة يومئذ بشير الرحال وكان متقلدًا سيفًا حمائله تسعة، وعليه مدرعة صوف، متشبهًا بعمار بن ياسر؛ فقتلوا بين يديه صبرًا، وذلك أن أصحاب إبراهيم انهزموا فوقف هو والمعتزلة فقتلوا جميعًا بباخمرى**)[٤].

وقد بقي المعتزلة مضطهدين في ظل العباسيين الأوائل حتى جاء المأمون والمعتصم والواثق، فتنفست الصعداء، لكنها لم تحسن التصرف مع خصومها، بل اضطهدتهم كما اضطهدوها، فتساوت معهم في إثم الاضطهاد. وليس من شك أن المعتزلة - بقيادة أحمد بن أبي دؤاد آنذاك - قد استغلت مكانتها عند

---

(١) الذين يزعمون أنهم يتبعون أثر الرسول.

(٢) في علم الكلام ١: ١٦٧. حاشية. ويذكر نشوان الحميري أن يزيد بن الوليد كان صالحًا (ولم يكن في خلفاء بني أمية مثله ومثل عمر بن عبد العزيز). ونص على أن الغيلانية القائلين بالعدل والتوحيد هم الذي خرجوا مع هذا الخليفة المصلح (الحور العين ٢٤٨) ويسمى الوليد بن يزيد بالخليع الكافر (ص ٢٥٨).

(٣) في علم الكلام ١: ١٠٩.

(٤) نشوان: الحور العين ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

أولئك الخلفاء فاضطهدت خصومها وانقلبت على مبادئها. وتبين بوضوح أن ابن أبي دؤاد لم يحسن صنعًا إليها، بل لطخها وتركها تدفع الثمن غاليًا، ليس فقط بسبب اضطهاد المتوكل لها، ولكن بما أدت إليه تلك التصرفات الرعناء من إثارة الاستغراب والدهشة عند الناس الذين ما كانوا يتوقعون أن تصدر من فئة آمنت بالعقل والحرية مثل تلك التصرفات.

لم تعط محاولات الجاحظ نفعًا في التخفيف من وقعها، وهو يحاول تبرير ما قام به المأمون وخلفاؤه. والحق أن أي تبرير - بما فيه القول بأنه انتقام من المظالم التي نزلت بهم من قبل - لا يشفع لهم تلك التصرفات، مهما كان الحق في جانبهم فيما ذهبوا إليه من القول بخلق القرآن ورجاحة منطقهم وقوة حجتهم، إذ إن القول بقدم القرآن يطابق ما أثاره النصارى من قدم الكلمة أو أزلية المسيح[١]، إلا أن استخدامهم العنف والتحريض عليه قد جعل دعاة الحرية ينحرون الحرية.

مع ما نأخذه من نقد لهذا الموقف الغريب والشاذ إلا أن المعتزلة في هذه الفترة بالذات كانت قد وصلت إلى إحدى ذرى الفكر المعتزلي السياسي والعلمي، ففيها كان معمر بن عبد الله السلمي (ت ٢١٥/ ٨٣٠). والنظَّام (المتوفى عام ٢٣١/ ٤٥-٨٤٦) أعظم رجال المعتزلة[٢] وأبو هذيل العلاف (٢٣٥هـ/ ٤٩-٨٥٠) الذي نضج على يديه الإعتزال[٣] وأبو بكر الأصم (متقدم على العلاف).

بدأ الآن طرح أفكار ما كان لها أن تطرح من قبل؛ فقد ذهب أبو بكر الأصم أحد كبار المعتزلة إلى القول بعدم وجوب الخلافة[٤] وأن الأهم هو إقامة الشريعة، فإذا تمكنت الأمة من إقامة العدل بدون الحاجة إلى إمام فنصبه

---

(١) في علم الكلام ١: ٨٩ قضية القول بخلق القرآن ليست قضية عادية، وإنما هي قضية في غاية من الأهمية وينبغي أن ينظر إليها في إطار التحدي المسيحي الذي كان يطرح أثناء الجدل بين الطائفتين مما نتج منه شبهة المضاهاة بين ادعائهم في عيسى بن مريم وأنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله (في علم الكلام ١: ١٣٣).

(٢) صبحي: في علم الكلام ١: ٢١٧.

(٣) نفسه ١: ١٨٧.

(٤) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٥.

غير واجب بل جائز[١]. ويرى أن الخلافة لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين[٢] وأنها في جميع الناس[٣] و(**لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام**)[٤]. ويرى هشام الفوطي من المعتزلة أيضًا (**أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى إمام. وإذا عصت وفجرت لم يجب نصب إمام**)[٥].

وكان النظام واحدًا ممن بلغ ذرى لا تضاهى، وكان بعقليته الرائعة وبمواهبه الفذة يدك الأسس النظرية لحكم العباسيين دكًا بما يوجه من نقد يهدم الاحتكار القرشي وبقية السلسلة، فكان يقول: (**من كان أتقى الناس لله، وأكرمهم عند الله، وأعلمهم بالله، وأعملهم بطاعته كان أولاهم بالإمامة والقيامة في خلقه كائنًا من كان عربيًا كان أو أعجميًا**)[٦].

وعلى العموم فالمعتزلة قد وجهوا نصالًا أصابت نظرية الحكم الإلَهية سنية وشيعية في مقتل، فقالوا أن الخلافة حاجة عليّة لتسيير مصالح الناس فهي ليست شرعية ولكن عقلية.

ثم قالوا بأن الخلافة ليست في قريش وأن اختيار الإمام يأتي من قبل (**الأمة. وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة تختار رجلًا منها ينفذ فيها أحكامه سواء أكان قرشيًا أو غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدالة والإيمان، ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره. وواجب على كل أهل عصر أن يفعلوا ذلك**)[٧].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٢. وانظر الغنوشي الحريات العامة ص ١٤٩.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ١٣٣.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٦.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢: ١٣٣. وانظر صبحي: في علم الكلام ١٤١: ٢ حاشية.

(٥) صبحي: في علم الكلام ٢: ١٤١ حاشية.

(٦) الحور العين ص ٢٠٤. وإلى هذا الرأي يذهب «نشوان» لأنه (أقرب الوجوه إلى العدل وأبعدها عن المحاباة) (الحور العين ٢٠٤ - ٢٠٥).

(٧) مروج الذهب ومعادن الجوهر ص ٢٢٣. تحقيق أسعد داغر. دار الأندلس للطباعة - بيروت. ومع أن المعتزلة تقول بصحة البيعة إذا أجريت من قبل أهل الحل والعقد (رضا: الخلافة ص ١٨) فإن الجبائي ذهب إلى صحة انعقادها بخمسة قياسًا على أهل الشورى (في علم الكلام ١: ٣٠٦) وقد رد على القائلين بهذه الحجة محمد رشيد رضا في كتابه (الخلافة ص ٢٠). وذكر «نايف معروف» في كتابه الخوارج اعتمادًا على المسعودي أن بعض المعتزلة وليس كلهم من ذهب هذا القول (مصدر سابق ص ٢١٣). وكذلك قال نشوان الحميري أن بعض المعتزلة قالت هي في قريش فإن لم يوجد=

وإلى هذا القول ذهب الخوارج والجريرية والبترية من الزيدبة كما قدمنا.

اهتزت فكرة تديين الخلافة التي جهد الأمويون والعباسيون في إقامتها تحت هذه الضربات. وفي الوقت نفسه اهتزت القرشية أيضًا، حيث وجهت لها المعتزلة قذائف مدمرة. فالنظام - الذي يصر على أن الخلافة بالانتخاب سواء أكان المنتخب عربيًا أو أعجميًا ينهي كل عرقية سياسية. وهي فكرة لم يعد في الإمكان تجاهلها نظريًا على الأقل، فكثير من الأشاعرة ومن غيرهم قد أخرجوا الخلافة من باب علم أصول الدين إلى علم الفقه كقضية فرعية، لكنهم - وخاصة الأشاعرة - عادوا فديَّنوها من ناحية فقهية، فكأنهم لم يعملوا سوى نقلها من هيكل إلى هيكل آخر. بينما المعتزلة استبقوها في إطار العقل لا الدين وكان المعتزلة بعد الخوارج هم من نفى القرشية والتي لم يعد الأخذ بها قويًا، لأننا سوف نجد أئمة كبارًا قد أصبح لهم موقف غير موقف التيار الأشعري، «فسعد الدين التفتازاني» الحنفي - عمدة علماء الكلام كما يقول رضا - قال أنها تجوز في غير قريش بشرط إذا لم يوجد من قريش وإلا فكناني فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل فإن لم يوجد فرجل من العجم[1]. وقالت المرجئة: هي في قريش ما وجد فيهم من يصلح لها فإن لم يوجد فيهم من لا يصلح لها جازت في الفضلاء من سائر الناس. ولا شك أن مثل تلك الأفكار - تحت المذاهب المذوبة - قد هزت النظام ولكنها لم تقض عليه بدليل أننا تلقفنا الخلافة بالنص وبالقرشية، وبالغلبة وبالوراثة. ذلك لأن الأشاعرة المتأخرين - بتأييد قوي من الحكام قد كتب لهم السيطرة نهائيًا في آخر الأمر كما سيأتي.

واهتزت أيضًا فكرة إمام الفقهاء: الخليفة القيصر المقدس عندما وجهت له قذيفة لا تقل تأثيرًا عن السابقتين؛ عندما قرروا أن نصب الخليفة واجب عقلًا لا دينًا[2]. فقد ترتب على هذا القرار وجوب عزل الخليفة الظالم تلقائيًا وعقلًا. وواضح أن مثل هذا القول ينقض الأساس الديني الذي جهد الحكم وفقهاؤه في بنائه.

=جازت في الفضلاء من الناس (الحور العين ص ٢٠٥).

(١) الخلافة ص: ٢٥ - ٢٦.

(٢) الخلافة ص ١٨. ومن قبلهم ذهب النجدات إلى الاستغناء عن الإمامة بكلها كما قدمنا.

فأنت ترى أن نصب خليفة عند المعتزلة ليس دينًا، وأن الأئمة ينتخبون انتخابًا، وأن بعضهم قد ذهب إلى توقف وجود خليفة على مدى الحاجة إليه أو الاستغناء عنه؛ فهم بشؤون دنياهم أخبر. وكما نلاحظ فإن مفهوم الأصم والفوطي أقرب إلى مفهوم دولة الإسلام الجماعية. ومن المؤكد أن مثل هذه الأفكار تصيب قواعد الدولة الفردية الوراثية في الصميم. صحيح أن الخوارج قد قالوا ببعض ذلك، لكنه صادر من فئة كُتب عليها العزل السياسي والفكري والفقهي من جميع الفئات، بينما تأتي أفكار المعتزلة وليس عليها ذلك التعتيم فيكون تأثيرها قويًّا وعميقًا.

هذه الأفكار التي أخضعت الخلافة والخليفة والقرشية للبحث والنقد لم تعجب الحكام ولم ترق لهم، وكان منطق المعتزلة أمضى سيفًا من غيرهم، فلهذا السبب اضطهد الأمويون المعتزلة وقتلوا رؤساءهم كما رأينا. واضطهد العباسيون - باستثناء فترة المدرسة المأمونية - المعتزلة كذلك وشردوهم كما سنرى. وكما عجز الأمويون عن إطفاء أفكارهم عجز العباسيون كذلك.

*

أدرك المتوكل العباسي الذي اعتلى العرش في ذي الحجة عام ٢٣٢/ حوالى ٨٤٨ خطورة هذه الأفكار فقام بشن حملة عنيفة على المعتزلة بعد توليه الحكم بسنتين فقط أي عام ٢٣٤/٤٨-٨٤٩ ولم يجد تبريرًا لفعلته المشؤومة تلك سوى القول أنه يدافع عن «السنة» ويناصر أهلها، وأنه رفع محنة القول بخلق القرآن و(**أظهر الميل إلى «أهل السنة» ونصر أهلها ورفع المحنة وكتب بذلك إلى الآفاق واستقدم المحدثين إلى سامرا وأجزل عطاياهم وأكرمهم وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية**)[1]، وأنه (**أكرم الإمام أحمد بن حنبل واعتذر له وكتب بنصرة السنة إلى الولاة والعلماء في الأمصار منذ عام**

---

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٣٤٦. ومن السخرية أن يكون نصير السنة من الذي يجاهرون بمخالفة السنة النبوية. وقد حكم عليه بهذا حافظ السنة السيوطي فقال: (كان منهمكًا في اللذات والشراب وكان له أربعة آلاف سرية) تاريخ الخلفاء ٣٤٩ - ٣٥٠ وقال أنه أمر بهدم قبر الحسين وإعادته مزارع (تاريخ الخلفاء ص ٣٤٧. ابن طباطبا ٢٣٧) وأنه كان رافضيًّا (ص ٣٤٩) وقتل إمام العربية يعقوب بن السكيت لعدم تفضيل ولديه المعتز والمؤيد على الحسن والحسين (تاريخ الخلفاء ٣٤٨) وكان شديد الانحراف عن الإمام علي (ابن طباطبا ٢٣٧).

٣٣٤/ ٩٤٥) وسجن أحمد بن أبي دؤاد وصادر أملاكه[١]، وأمر والي مصر سنة ٢٣٧/ ٨٥٣ أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث وأن يضربه ويطوف به على حمار لأنه من رؤوس الجهمية ففعل[٢]. وقد ابتهج الأثريون بهذا الاضطهاد حتى ساوى بعضهم بينه وبين أبي بكر وعمر بن عبد العزيز، وقالوا: أبو بكر قتل أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز رد المظالم، والمتوكل أحيى السنة وأمات التجهم[٣].

تقمص المتوكل العباسي - الذي قتل سكرانًا عام ٢٤٧/ ٨٦١[٤] - ثوب الدفاع عن أهل الحديث - ربما ليغطي عريه الديني. لكن لم تنحصر جريرته على مضايقة المعتزلة أروع فكر إسلامي، ولا على إظهار نفسه حاميًا لسنة رسول الله وهو أبعد الناس عنها، فحسب، بل بما أمر به من اختزال المذاهب - وقد كانت تسعة عشر مذهبًا -[٥] إلى أربعة فقط. وبهذا التحديد تجمدت الحياة الفقهية نفسها، بعد أن حاول القضاء على الفكر المعتزلي.

تلا هذه الخطوة الرهيبة إقفال باب الاجتهاد العقلي، أو الاجتهاد المطلق بحيث لم يعد هناك اجتهاد إلا ضمن المذهب نفسه وفي مجال محدود، وهذا الحصر وذلك التجميد قد ألحقا ضررًا كبيرًا بالحركة الفكرية، وجمد الفقه بالذات على ما احتوى عليه من جراثيم سياسية[٦].

وقد استمر الفكر المعتزلي يواجه عنفًا مستمرًا بلغ ذروته زمن القادر العباسي عام ٤٠٨هـ الذي - كما روى الدكتور صبحي -: **(نهى عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالعقوبة، وامتثل السلطان محمود في غزنة بأمره فقتل ونفى وحبس المخالفين وأمر بلعن المعتزلة على المنابر)**[٧].

---

(١) صبحي: في علم الكلام ٢: ٣٥ حاشية.
(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء ٣٤٧.
(٣) نفسه ٣٤٦. والتجهم نسبة إلى الجهم.
(٤) يحيى بن الحسين: غاية الأماني ١: ١٥٩.
(٥) صبحي: في علم الكلام ٢: ١٨ حاشية.
(٦) تحدثنا عن هذه النقطة بتفصيل أوفى في كتابنا: عندما يسود الجفاف.
(٧) صبحي: في علم الكلام ٢: ٣٥.

وليس من شك أن وراء اضطهاد المعتزلة موقفها من انتخاب الخليفة والخلافة. ولعلي لا أبعد عن الصواب إذا ذكرت أن السبب الرئيسي في الحملة الشرسة على المعتزلة ومؤيديهم ليس هو موقفهم من القضايا العقلية، ولا الخلاف الذي بينهم وبين بقية الفرق، وإنما السبب هو موقفهم من الخلافة والخليفة والقرشية. وإذا كانت أفكار الخوارج السياسية لم تعط ثمارها بسبب الإجماع ضدها فإن أفكار المعتزلة تحظى باستقبال بهيج وترحيب مقبول. ومن ثم كان الأمويون والعباسيون قلقون مما يبثه المعتزلة من أفكار سياسية تؤثر على البنية الفقهية. أما ما يعلنونه من أفكار علمية فما كانوا يهتمون بمثل تلك الأفكار. وقد كانوا يقربون علماء من النصارى واليهود ممن هم أبعد من المعتزلة. وإن ما كان يهم هؤلاء هو موقف المعتزلة السياسي، وهو موقف يهدم جملةً وتفصيلًا ركائز الحكم من أمويين وعباسيين وفاطميين.

ويؤيد هذا القول أن «الأشعرية» - وهي من الناحية الفكرية لا السياسية لم تخرج في النهاية عن الجهمية والمعتزلة[١] - لم تتعرض للنقد المرير لأنها هي التي كرست القرشية والفردية وإقرار سياسة الأمر الواقع[٢] بلسان «أبي الحسن الأشعري» و«الباقلاني» و«البغدادي» و«الماوردي» و«الغزالي» في فترة من حياته، ومن ثم فلم تواجه ما واجهته المعتزلة من بطش، وإن كانت تتعرض لمحن اضطهاد مؤقت كما حدث لها مع السلطان السلجوقي طغرل بك[٣].

---

(١) على أن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية كما يدريه المتبحر في فن الكلام، والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف (تاريخ الجهمية ص ٩).

(٢) يقول د. صبحي عن سيطرة منطق الأمر الواقع على تفكير الأشاعرة أن: (معظم أحكام الأشعرية في الإمامة على هذا النحو) (علم الكلام ٢: ١٤١) ويعيد سبب تجنب الأشاعرة لتفسيق مروان بن الحكم وتفسيق قاتل الزبير مع أن مروان رأس الفتنة كلها إلى منطق (أنه الأمر الواقع) (علم الكلام ٢: ١٤٣) حاشية.

(٣) لم تسلم أية فرقة من الاضطهادات. وذلك نتيجة طبيعية لمنح الحكام كل الصلاحيات، بما فيها نزعاته. ونزعة المأمون في اضطهاد ابن حنبل ونزعة المتوكل في اضطهاد المعتزلة ونزعة طغرل بك في اضطهاد الأشاعرة، ونزعة صلاح الدين في اضطهاد متصوفة الشام والرفق بمتصوفة مصر كلها نزعات فردية مزاجية. والملاحظ أن تلك النزعات تظهر فترة ثم تعود المياه لمجاريها إلا ما كان من اضطهاد المعتزلة فإن نزعة اضطهادهم كانت موصولة أثناء الحكم الأموي والعباسي باستثناء عهد المأمون ومدرسته.

ومع ذلك فلبعض المعتزلة كلام سخيف لا يتفق وعظمة عقليتهم، كمثل من ذهب إلى صحة انعقاد الإمامة بستة أشخاص بحجة القياس السخيف بالمرشحين الستة الذين رشحهم «عمر» وقبول جميع الصحابة به واقتناعه أنه كان إجماعًا، وفاتهم كما قال «محمد رضا» بحق أنه: (**كان إجماعًا على الشورى وعلى أولئك الستة في تلك الواقعة، لا إجماعًا على ذلك العدد في كل مبايعة**)[١]. وسيسف الأشعريون أكثر عندما: (**قالوا أن مذهب الأشعري أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهد من الشهود، وهو غلط واضح**)[٢]، وسيصل ابن جماعة إلى الحضيض عندما يقرر أن التغلب والقهر شرعيان لمن انتصر[٣].

*

لماذا لم ينجح هذا الفكر المعتزلي السياسي الرائع؟

هناك عدة أسباب منها ما ذكره د. صبحي: عن استعلائهم الفكري على الناس، واعتمادهم على العقل لا النقل، ومن ثم لم تصل أفكارهم إلى العامة بالقدر الكافي من الوضوح[٤]، ويقول أن النقل: (**يورث في القلب قداسة بينما العقل يثير في الفكر جدلًا، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تشيع في القلب جلال الدين ويسأمون الفكر الذي ينزع بهم إلى الجدل**)[٥].

ويضاف إلى هذا ما قام به العباسيون لمحاربة هذا الفكر المبدع. وقد أشرنا إلى المتوكل والقادر العباسي، ونزيد الموضوع تفصيلًا مستشهدين بكاتب معاصر ليس بينه وبين المعتزلة ود ظاهر ولا مستتر بل العكس هو الصحيح: (**تدخلت الحكومة في أوائل القرن الخامس الهجري نوعًا من التدخل الرسمي لفض المنازعات المذهبية، ففي عام ٤٠٨ من الهجرة (١٠١٧ من الميلاد) أصدر الخليفة القادر كتابًا ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الإعتزال والمقالات المخالفة للإسلام [!!] وأنذرهم - إن هم خالفوا أمره - بحلول النكال والعقوبة. وانتهج السلطان محمود في غزنة نهج أمير المؤمنين**

---

(١) رضا: الخلافة ص ٢٠. وانظر ص ٢٨ و٣٤.

(٢) نفسه ص ٢٠.

(٣) انظر رأي ابن جماعة في هذا الكتاب.

(٤) صبحي: في علم الكلام ١: ٣٤٩.

(٥) نفسه ٢: ٨٦.

القادر واستن بسنته في قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر. وصدر في بغداد كتاب سمي «اعتقاد القادري» في سنة ٤٣٣ من الهجرة (١٠٤١ من الميلاد) وقرىء في الدواوين وكتب الفقهاء خطوطهم فيه وذكروا أن هذا اعتقاد المسلمين، وأن من خالفه فقد فسق وكفر)[١].

على أني أذهب إلى ما غرسوه هم بأنفسهم من كراهية لهم - بالإضافة إلى استعلائهم العقلي - أثناء تمكنهم من الحكم في عهود المأمون والمعتصم والواثق. وهي الفرصة التي كان عليهم فيها أن يطبقوا أفكارهم في الحرية تطبيقًا عمليًا، لكنهم تحولوا إلى شبه طغاة فكريين. ففرضوا أفكارهم على الناس فرضًا، وجعلوا من تقربهم من الخليفة فرصة للنيل من خصومهم، ولهذا لم ير الناس في حكمهم كبير اختلاف مع حكم الوزراء السياسيين.

لكن المعتزلة بالرغم من الاضطهاد الذي نزل بهم على يد المتوكل ما لبثوا أن استعادوا نشاطهم ودفعوا إلى الساحة برجال عظماء، مثل الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) وأبو الحسين الخياط (٢٩٠هـ/٩٠٣م) وأبو علي الجبائي (٣٠٣هـ/ ١٥- ٩١٦) الذي قال بأن الإمامة تنعقد برأي الأمة[٢]، وأبو هاشم (٣٢١هـ/٩٣٣م) وقاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني (٤١٥هـ/١٠٢٤م) الذي رفض النص الإلّهي وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، وبالتالي أنكر العصمة في الإمام وأجاز خلعه[٣]. والملاحظ أن المعتزلة لم تتحول عن هذا الرأي أبدًا في مختلف الظروف.

---

(١) محمد محيي الدين عبد الحميد في مقدمة كتاب الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٢٧.

(٢) صبحي: في علم الكلام ٢: ٣٠٦.

(٣) نفسه ١: ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٨)
انتصار الفقه السياسي

لم يقبل الحكم الفردي العباسي - باستثناء فترة المدرسة المأمونية - أفكار المعتزلة هذه فوقف ضدها معتمدًا على فقهاء سلطته، في تبرير ما اتخذه من إجراءات تعسفية ضدها، وقد تمكن المتوكل من إنزال ضربة موجعة بالمعتزلة لكنه لم يتمكن من إطفار أفكارها، فما لبثت أن أنجبت الفطاحل من المفكرين.

بيد أن خروج أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٢٤) - أحد مفكريها الكبار - قد ألحق بها ضررًا كبيرًا، وأنزل بها أذًى بالغًا، ليس بسبب أفكاره، ولكن بسبب دعم السلطة له أيضًا، ولأنه - كذلك - خارج من بين صفوفها، فصور كما لو كان شاهدًا من أهلها عليها، ولهذا تمكن بالفعل من صرف كثير من الناس عن حلقات المعتزلة، وجذبها إلى حلقات الأشعرية. ثم إنه - فكريًا - لم يكن ببعيد عنها، لكنه فقهيًا - الفقه أشمل وأعمّ - كان قد ابتعد عنها بُعدًا ساحقًا.

فور خروجه على المعتزلة أعلن أنه يتبع الإمام أحمد بن حنبل في الاعتقاد[١] ومعنى ذلك لو صح لكان قد وقف على طرفي نقيض من المعتزلة تمامًا، لكنه في الحقيقة لم يتمكن من التخلص من تراثه المعتزلي فأبقاه معه، وفي الوقت نفسه لم يقبله الأثريون من الحنابلة في صفوفهم بالرغم من تقربه منهم فصدوه عن سبيله، وأبدوا عداءهم له وحطوا من قدره[٢]. والسبب في ذلك كما أرى يعود إلى جذوره المعتزلية في الاعتقاد، وشافعيته في العبادات، لذا لم يحظ إعلانه بالانضمام إليهم قبولًا، أو لم تحظ حيلته كما ظنوا. ورسخ من هذا الرفض عند الحنابلة أن كثيرًا من مسائل المتأخرين من الأشاعرة ترجع إلى مذهب الجهمية[٣].

(١) مقالات الإسلاميين ١: ٣٢٥. وانظر نص إعلانه في ص ٢٤. القاسمي: تاريخ الجهمية ص ٥٧. وانظر صبحي: في علم الكلام ٢: ١٦.

(٢) يقول الإمام المقبلي: (فكم من الحنابلة من صنف في الحط على الأشعري وأتباعه كما تجده في التراجم للذهبي وغيره) (العلم الشامخ ٢١٧).

(٣) المقبلي: العلم الشامخ ص ٣٢٨ - ٣٢٩. القاسمي: تاريخ الجهمية ص ٢٩.

ومع أن أفكار الجويني والرازي تعتبر تصحيحًا سياسيًا لبعض معالم الفقه السياسي الأشعري، إلا أن هذا الفقه السياسي كان قد أتم عقد قرانه السياسي بالحكم على يد البغدادي وهو الفكر الذي شاع وذاع، وبسط تأثيره بحيث لم تشكل أفكار الجويني والرازي وغيرهما إلا ومضات لمعت في الأفق السياسي ثم اختفت تاركة للفكر الأشعري الموالي للحكم أن يملأ الأفق السني كله.

ولأن الفقه السياسي الأشعري كان ما يزال يحمل أفكارًا معتزلية عقلانية، فقد كان من المتوقع أن يطور الفكر السياسي لا أن يعيده إلى الفقه المذهبي، ولا أن يقعد في مجالس الذين ظلموا عقولهم. والحق أن خروج الأشعري على الفكر السياسي المعتزلي كان ارتدادًا لا ينسجم مع جذوره الاعتزالية. لكن المؤكد أن خروج الأشعري - رحمه الله - قد قسم علم الكلام إلى قسمين: معتزلة وأشاعرة، على غرار ما حدث للمذاهب حينما انقسمت إلى قسمين رئيسيين: شيعية وسنية. ولأن كل فريق اتخذ موقف المحارب هجومًا ودفاعًا، فقد حرموا جميعًا من إثراء الفكر السياسي حيث حال العداء المقيت دون الاستفادة من الرأي الآخر.

على أن للأشعري وأتباعه فضل انتشار علم الكلام بين المذاهب الأخرى فقد تمكن من جذب الشافعية إلى علم الكلام وتمكن تلميذه الباقلاني من إدخال المالكية. وبقدر ما في هذه الخطوة من مزايا إلا أنها حملت قدرًا كبيرًا من الضرر على الفكر السياسي نفسه، لأن مفهوم الأشاعرة الفقهي حول وجوب الخلافة دينًا لا يصب في صالح النظام وتطويره ولكن في صالح الحكم وتحجيره. ومن ثم توسع دائرة مؤيدي الحكم الفردي بقدر المؤيدين للأشاعرة. والأشاعرة كانوا منذ القرن الثامن الهجري قد ملأوا الساحة بصورتهم **(وما زالوا أكبر فرق المسلمين عددًا وأبعدهم أثرًا)**[1].

ويمكن إدخال الحنابلة عنصرًا أساسيًا في دعم هذا التوجه السياسي، فهم وإن كانوا على خلاف شديد في العقائد إلا أنهم - رغم ضراوة الخلاف بينهما- متفقون في الجانب السياسي كالتقائهما حول عدم الخروج على الظلمة

---

(١) صبحي: في علم الكلام ٢: ١٨٦.

ووجوب طاعة البر والفاجر. لكن التيار الأساسي هو للأشاعرة، وقد بلغ أوجه على يد «عبد القاهر البغدادي» (ت٤٢٩هـ) الذي قدم عقيدة الأشاعرة - بعد أن عرضها عرضًا كاملًا - على أساس أنها عقيدة أهل السنة والجماعة و(**ذلك ما استقر في أذهان الناس من عقيدة إلى يومنا هذا**).

ظلت الحنابلة المذهب الوحيد من المذاهب الأربعة - التي حددها المتوكل العباسي - خارج علم الكلام متخذين موقفًا معاديًا له، لكن صمودهم لم يستمر، فقد أدخلهم الإمام ابن تيمية (القرن السابع الهجري)[١] - ومع ذلك التحول إلا أن الطابع الفقهي كان هو الطابع المميز.

من ثم حرصت الحنابلة على تسمية نفسها بأهل السلف، وهي بتلك التسمية قد اعترفت ضمنًا بهزيمتها أمام الأشاعرة في المحافظة على اسم أهل السنة. وفي ظل هذه التسمية انقسمت المذاهب إلى قسمين عامين: سلف يمثلهم الحنابلة وأهل الحديث، وخلف يمثلهم الأشاعرة[٢].

واضح إذن أن الأمويين والعباسيين لم يحظوا بتأييد علماء الكلام إلا بعد مجيء الأشاعرة؛ فقد كانت المعتزلة والزيدية وأئمة المذاهب الأربعة والشيعة والخوارج ضدهما على السواء. أي أنهما لم يتلقيا تأييد المذاهب الكبرى ولكنهما حظيا - بالإضافة إلى فقهاء السلطة - بتأييد مذاهب صغيرة كمذهب الجبر (بنو أمية) وكالراوندية (بنو العباس) وكالإسماعيلية (الفاطميون) ولكن ما لبث العباسيون أن وجدوا التأييد من واحدة من أكبر الفرق الإسلامية وهي الأشعرية.

*

فما هو رأي الإمام الأشعري السياسي؟

يذهب الأشعري إلى أن الإمامة واجبة في كل حال؛ إذ لا يصح أن يخلو زمان من إمام ظاهر. ووجوبها يعلم بالسمع والعقل[٣]، والأئمة ينتخبون بالاختيار لا بالنص. وتنعقد إمامتهم برجل واحد[٤].

---

(١) في علم الكلام ٢: ١٩.
(٢) نفسه ٢: ١٧.
(٣) نفسه ٢: ١٤١.
(٤) نفسه ٢: ١٤٢.

وعلى هذا الأساس تابعه بقية الأشاعرة، إلا القليل. وهذه النظرية خلطت عملًا إيجابيًّا وآخر سلبيًّا؛ فالإيجابي منها إلغاء النص وتثبيت الانتخاب، والجانب السلبي: الوجوب الديني وصحة انعقاد البيعة برجل واحد.

جعلت هذه السلبيات الأشاعرة يتناقضون تناقضات مريرة، ويجني المسلمون منها نتائج أليمة؛ فهم عندما أقروا ولاية العهد، أسقطوا عمليًّا وتلقائيًّا أهمية الانتخاب والاختيار، وعادوا بشكل ما إلى النص. وبسقوطهما، بقي ما هو أخطر وأشد فتكًا هو وجوب الإمامة، وبالتالي تمكين الخليفة من البقاء مطلق الصلاحيات. ومن هذا الباب دخلت كل النقائص السياسية إذ أصبح الرضا بوجود خليفة ظالم ضرورة، لأن بقاء الوضع بدون خليفة محرَّمٌ دينًا في عرف الأشاعرة ومعظم المسلمين.

وأول ما نلاحظه أن القول بالانتخاب لا بالنص قد قصد به دعم حالة انتخاب الخلفاء الراشدين فقط، ولكنهم بعد ذلك يجيزون نص ولاية العهد فيما هو خارج عن ذلك، وهم بالموقف الأول يقارعون الشيعة، وبالموقف الثاني يحمون حق بني العباس من مطامع السلاطين. وهذا التناقض في المواقف جعلهم يمنحون التغلب نفس شرعية النص ونفس شرعية الاختيار كما سنرى في موضع آخر! وبإقرار الاختيار وبإقرار النص التقى الحق والباطل في مربض واحد. (**والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل**)[1]، هكذا جمع الماوردي نظامين متنافرين تحت نير واحد.

هناك مشكلة حقيقية عند الأشاعرة تكمن في الآلية التي تعاملوا معها. هذه الآلية تصيدت إيجابياتهم الواحدة بعد الأخرى. فالقول بالاختيار لا بالنص فكرة صائبة، وحق الفرد في انتخاب الخليفة تنفيذ خاطىء أو آلية خاطئة. إذ إن انعقاد الإمامة برجل واحد إلى جانب تأييده لولاية العهد يجتث فكرة الانتخاب من الأساس ويؤيد ضمنًا قضية النص، وشرعية ولاية العهد.

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٧. وقد أوضحنا في كتاب «نحو مؤسسات المجتمع المدني» أن نصّ الماوردي هذا قد ألغى نهائيًّا من حسابه وحساب الأمة حقها في الانتخاب وجعل بدلًا عنه إما الأقوياء أو الإمام.

وكان من الطبيعي - وقد اقتنع الأشاعرة بدينية الخلافة - أن يربطوا ذلك بدينية العدل في عملية واحدة، بحيث يصبح أي نقض للعدل هو نقض للخلافة، لكنهم فصلوا الارتباط بين الخلافة وإجراءات التطبيق، فتعاملوا مع كل واحدة على حدة وليس كمنظومة واحدة. فعندما يتخلى الخليفة عن العدل لا يتخلى عن الخلافة، فنقض الأول لم يؤد إلى نقض الثاني، بل إلى تثبيته، ومن ثم لم يجيزوا نقض بيعته بموجب مظالمه بل حرموا الخروج عليه. وهكذا وقعوا في التناقض. أي أنهم جعلوا ما ليس دينًا - وهو الخلافة - دينًا وتشددوا فيها، وما كان دينًا - وهو العدل - غير دين وتراخوا فيه، وكان الأمر سيكون أقل وطأة عليهم لو قالوا بأن الخلافة غير دينية ولكانوا جنبوا أنفسهم هذه المآزق العاثرة.

وجد الأشاعرة أنفسهم ينساقون إلى تلك المآزق بالضرورة نتيجة حتمية لقولهم بوجوب الخلافة دينًا؛ فقد رأوا أنفسهم على لسان الأشعري يدين: (**من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة**)[1].

إذن أصبحت الخلافة - من الناحية العملية - عند الأشعرية نظرية اعتقادية، كما هو الحال مع بقية أهل السنية والشيعية. وهذا ما يؤكده د. صبحي فيقول: (**في موضوع الإمامية كأنهم يبحثون في مسألة أصولية وكأن الرأي فيها يشكل اعتقادًا، بل إنه بالفعل يشكل جزءًا من الاعتقاد - ليس لدى الشيعة فحسب، فذلك أمر مفهوم بعد أن جعلوا الإمامة من أصول الدين، بل لدى أهل السنة كذلك**). وهكذا (**طبع متكلمو الأشاعرة آراءهم في الإمامة بطابع الاعتقاد. وأصبح الرأي حتى في صحة إمامة أي من الخلفاء الراشدين كأنه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف**)[2].

وبهذا التقى الفكر الأشعري بالفكر الجعفري الصفوي في القول بأن الإمامة واجبة دينًا، مع فارق واحد هو أن الجعفرية تقول بالنص فقط أما وجوب الإمامة فمتفق عليه.

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ١٦٧.
(٢) صبحي: في علم الكلام ٢: ١٤١.

وجد هذا الفكر صداه في الأوساط الرسمية فرحبت به، ووجد الأشعري في هذا الترحيب فرصة لنشر أفكاره - أو بتعبير الإمام أبي زهرة لقي: (من **الحكام تأييدًا ونصرة)** - **(فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء والكفار وبث أنصاره في الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفيها، ولقبه أكثر علماء عصره بإمام أهل السنة والجماعة)**[١].

ولا يلام الأشعري وحده في تعقب خصومه فقد كان هذا التعقب ديدنة معروفة نتيجة الظلم؛ فالجبرية والأثرية تعقبوا الجهمية والمعتزلة ورموهم بالزندقة وهدروا دماءهم أثناء الدولة الأموية وصدرًا من العباسية، وانتقمت المعتزلة من الأثرية بواسطة المأمون فانتقم منهم الأثريون بواسطة المتوكل. وها هو الأشعري يتعقب خصومه وستتوالى السبحة حتى اليوم، والسبب واحد هو الكبت والظلم. وبدون الاعتراف بحق الآخرين فلن يرجى من المذاهب خيرًا.

*

ودعم الباقلاني (ت ٤٠٣/١٠١٣) آراء أستاذه فأوجب نصب خليفة. والخلافة عنده كما هي عند الأشعري (بالاختيار لا بالنص.. **ولا يصير الإمام إمامًا إلا بعقد من أهل الحل والعقد والمؤتمنين من أفاضل الأمة على هذا الشأن)**[٢].

بعد أن قدم هذا الرأي الذي به نقاط إيجابية كقوله بالاختيار لا بالنصّ عاد فمحقه بالآلية الخاطئة، قال: **(ولا يشترط في العقد أن يكون من كل أفاضل الأمة لتعذر اجتماعهم من كل الأمصار، بل يرى الباقلاني أنه يكفي لكي تنعقد الإمامة أن تتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل فيه الصفات اللازمة للأئمة)**[٣].

فبإقرار وتقرير أنها تنعقد من قبل رجل واحد هدم نظرية الانتخاب من القواعد، وجعل نظريته تمشي على عكازتين متناقضتين واحدة تذهب إلى الأمام

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١: ١٧١.
(٢) صبحي: في علم الكلام ٢: ١١٣.
(٣) نفسه ٢: ١١٣. وكما نرى فالباقلاني يدعم الماوردي في إسقاط حق الأمة في الانتخاب عندما يحصر الحق في أهل الحل والعقد وأفاضل الأمة.

والثانية تجره إلى الخلف.

ويدخل في هذا السياق اشتراط القرشية الصميمة في صحة بيعة الخليفة، لكنه لا يشترط أن يكون الخليفة أفضل الأمة ولا هاشميًا ولا معصومًا[١]. وهنا يمشي على عكازتيه المتناقضتين، فاشتراط الفضل أهم من القرشية. وإذا كان يشترط خليفة من صميم قريش وليس من أي قريش فمساواة الصميمية بالأفضلية يستدعيه منطقه، لكنه أسقط الأفضلية واحتفظ بالقرشية. ويبدو أنه راعى سياسة الأمر الواقع الذي تتقنه الأشعرية[٢]. فاشتراط القرشية وألا يكون أفضل الأمة ولا معصومًا ولا هاشميًّا مراعاة واضحة لحق العباسيين ورد على الشيعة.

ولم يتعرض الباقلاني إلى موضوع الفسق والمظالم كأسباب لعزل الإمام، بل اكتفى باستعراض ما قيل بدون أن يذكر رأيه، ويميل د. صبحي إلى أنه لا يرى ذلك (**ويشير الباقلاني إلى أن كثيرًا من الناس يرى الفسق وغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود مسوغًا لخلعه، ولكن الباقلاني لا يعلق على ذلك ويبدو أنه لا يرى ذلك**)[٣].

والباقلاني - رحمه الله - بإقرار صحة انعقاد الخلافة برجل واحد قد مشى في تكريس الخطأ، وهذا الخطأ جعله يدافع عن رأيه بسلسلة من النظريات المتهافتة التي لا أساس لها من واقع التاريخ السياسي ولا مستند شرعي لها[٤].

وإذا أدركنا أن الأشعرية هي التي أطرت نظرية الخلافة بعد أن كانت الفتاوى تصدر عن قضاة السلطة على حسب الحاجة، أدركنا أن تأطيرها هو الذي كرسها عقيدة دينية. وإذا أدركنا غرض القائلين بوجوب الخلافة دينًا:

---

(١) في علم الكلام ٢: ١١٤.

(٢) يقول الدكتور صبحي معلقًا على قول البغدادي إباحة إمامين في عصر واحد إذا كان بينهما مانع من وصول أحدهما على الآخر (هذا تبرير لشرعية إمامة الأمويين في الأندلس مع قيام الخلافة في بغداد.. كأن أحكام الشرع تخضع لمنطق الأمر الواقع، ومعظم أحكام الأشعرية في الإمامة على هذا النحو) (في علم الكلام ٢: ١٤١). ويقول تعقيبًا على الكرامية التي ذهبت نفس مذهب البغدادي (هذا تعبير صريح لا مواربة فيه في تبعية الأحكام الدينية في مسألة الإمامة لحك الأمر الواقع) (نفس المصدر حاشية). من ناحية أخرى.

(٣) صبحي: في علم الكلام ٢: ١١٤.

(٤) نفسه ٢: ١١٤.

أدركنا في الحال نتيجته المباشرة وهو وجوب نصب خليفة دينًا.

*

على أن دعم الدولة الفردية قد بلغ أوجه على يد البغدادي (ت عام ٤٢٩ هـ) الذي أدخل التكفير والتفسيق في القضية وكان يضع أهل الأهواء والبدع - كما يسميهم - كالشيعة والخوارج والمعتزلة خارج الإسلام، معتبرًا تكفير المعتزلة واجبًا، داعيًا السلطة إلى قتلهم كمرتدين ما لم يتوبوا.

هكذا (**انتحل لنفسه - على طريقة البابوات في العصور الوسطى وهو ما لم يعرفه الفكر الإسلامي قبله - حق إبعاد المعتزلة عن زمرة المسلمين**)[1].

وهكذا يكون البغدادي: (**أول من ابتدع هذا التسلط العقائدي فكان بذلك علمًا على تحول خطير في مسار الفكر الإسلامي وأن شمس الحضارة الإسلامية قد آذنت بالزوال**)[2].

لم تكن كراهيته للمعتزلة هو ما دفعه إلى هذا الاحتكار عند الدكتور صبحي فهناك من كان أشد منه عليهم ك- «الغزالي» و«ابن تيمية» ولكن لأن البغدادي لم يعرف نزاهة الحوار ولأنه احتكر (**حق التعبير عن العقيدة**)[3]، والتحدث باسم الدين. وعادة يكون (**التسلط الفكري المنتحل صفة التحدث باسم إجماع رجال الدين آفة تعبر عن تدهور الحضارات. كان ذلك من رجال الكنيسة في العصور الوسطى. وكان من أبرز مظاهر تدهور الفكر وتأخر الحضارة الأوروبية حينئذ. وكان ذلك الأسلوب من التعبير غريبًا تمامًا عن روح الفكر الإسلامي إبان ازدهار الحضارة مهما بلغ الشقاق بين الفرق**)[4].

والآفة الأخرى التي حملها كتاب «البغدادي» أنه لم يكن أمينًا في نقل ما رواه عن خصومه، وكان هواه المذهبي بارزًا فيما كتبه، وهو الذي أعطى الصورة المشوشة عن المعتزلة، والتي انطبعت في أذهان الناس وأهل السنة منذ القرن الخامس الهجري حتى عهد قريب، وذلك كما يبدو بفعل تعصبه

---

(١) صبحي: في علم الكلام ٢: ١١٩.
(٢) نفسه ٢: ١١٩ حاشية.
(٣) نفسه ٢: ١١٩.
(٤) نفسه ٢: ١١٩ حاشية.

المذهبي. وقد ذكر الدكتور صبحي قائمة ببعض الأفكار الخاطئة والمختلفة عن المعتزلة التي رواها عنهم بكل افتئات[١]، ومن ثم فلا يمكن الاعتماد عليه كلية فيما رواه عنهم. وهذا ما أخذه عليه العلماء المحققون القدامى: يقول علامة الشام القاسمي: (ممن نبه على ما وقع من تساهل بعض المؤلفين الإمام فخر الدين الرازي في رسالته التي جمعها في المسائل الواقعة له في رحلته إلى ما وراء النهر فقد قال في المسألة العاشرة ما مثاله: «كتاب الملل والنحل للشهرستاني كتاب حكى فيه مذاهب أهل العلم بزعمه، إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى بالفرق بين الفرق من تأليف الأستاذ أبي منصور البغدادي». (قال الرازي): «وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، فلا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ثم إن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب، فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب) انتهى كلام الرازي)[٢].

ويقول د. صبحي (يقدم زاهد الكوثري - مع تمسكه الشديد بمذهب أهل السنة - كتاب الفرق بين الفرق بقوله: والمؤلف (أي البغدادي) الذي كان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه، ولهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب في كتاب الشهرستاني[٣]. ويذكر الكوثري مصدر البغدادي فيما ذكره عن المعتزلة أنه ابن الراوندي)[٤].

وقد ذهب البغدادي كما ذهب سابقوه من الأشاعرة إلى أن الإمامة واجبة بالشرع والعقل، وهو بهذا يخالف المعتزلة، وتنعقد الإمامة باختيار أهل الحل والعقد وإن عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم

---

(١) نفسه ٢: ١١٧ - ١١٨.

(٢) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ٣٢.

(٣) مع أن الشهرستاني قال في مقدمة كتابه: (وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم) (الملل والنحل ص ٦) ولكنه كما يبدو لم يلتزم بشرطه، وكان الشهرستاني محسوبًا على الأشاعرة مع أنه متهم بالغلو في التشيع (مقدمة كتاب الملل والنحل ص ن).

(٤) صبحي: في علم الكلام ٢: ١١٧. وابن الراوندي من أشد خصوم المعتزلة، وكذلك البغدادي الذي بلغت به كراهيته لهم أنه حرم الصلاة وراءهم وحرم أكل ذبيحتهم، وحرم ورثهم (علم الكلام ٢: ١١٥ - ١١٦).

تنعقد تلك الإمامة، ويشترط لصحتها القرشية[١].

إلى حد الآن، لم يطرح البغدادي شيئًا جديدًا، لكنه أضاف سلسلة من الاختلاقات عن خصومه. كما عمّق حق الخليفة في الخلافة بسحقه نهائيًا حق الأمة في الاختيار والانتخاب بعقبه الرسمية عندما قرر صحة (**انعقاد الإمامة بعهد من قبله مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته**)[٢].

والبغدادي هو الذي نقل الفقه الأشعري في صيغته التي انتهت إلينا ليس فقط كعقيدة للأشعرية، بل عقيدة أهل السنة والجماعة (**وذلك ما استقر في أذهان الناس من عقيدة إلى يومنا هذا**)[٣].

ولعل تعبير لوي غارديه عن تكون الهيكلية السنية في القرن الخامس[٤]، ترجع إلى ما طرحه البغدادي الذي قدم عرضًا متكاملًا لمذهب الأشاعرة على أساس (**أنه عقيدة أهل السنة.. وذلك ما استقر في أذهان الناس من عقيدة إلى يومنا هذا**)[٥] (**وعلى هذا سيطرت المدرسة الأشعرية في علم الكلام من القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع عشر**)[٦].

*

ويتبلور الخط الأشعري على يد «الماوردي» (ت في ربيع الأول ٤٥٠/ ١٠٥٨) في أشهر كتبه، بل في واحد من أشهر الكتب السياسية في الزمن القديم هو كتاب الأحكام السلطانية. وتأتي أهميته أنه كتب في ظروف سياسية عكرة ومتهاوية.

كان خليفة بغداد بحاجة إلى من يعيد بناء خلافته المتهدمة، وشجعت ظروف البويهيين المنهارة وظروف الدولة الغزنوية الصاعدة الخليفتين «القادر بالله» و«القائم بأمر الله» بالقيام بمحاولات لاستعادة الحكم من أيدي المتغلبين، وأن يقوما بخطوات تجريبية في تأكيد هذا المطلب. فأوعز أحدهما إلى

(١) جيب: النظم والفلسفة ص ٢٢.
(٢) نفسه ص ٢٤.
(٣) صبحي في علم الكلام ٢: ١٤٤.
(٤) لوي غارديه: الإسلام الأمس والغد ص ٢٦.
(٥) صبحي: في علم الكلام ٢: ١٤٤.
(٦) غارديه: الإسلام الأمس والغد ص ٢٧.

«الماوردي» أن يكتب كتابًا لصالحه[١]، فكتب له «الأحكام السلطانية» ليتقوى بها على غرضه، فثبت هذا حقه في الخلافة دينًا وأوجب طاعته وجوبًا دينيًّا، ولكن عقاقير العطار الماوردي لم تقدر على إصلاح ما أفسده الدهر، فاستولى السلطان البويهي على تلك الحقوق كلها. وهكذا أصبحت تلك الطاعة المطلقة وتلك الصلاحيات الواسعة حقًّا من حقوق السلطان نفسه مع وجود الخليفة بدون صلاحيات.

وربما لهذا السبب لم يكن كتاب الماوردي «الأحكام السلطانية» بعيدًا عن المذهبية؛ وقد لاحظ البرفسور «جيب» أن المذهبية وهي النقطة المشتركة بين السنة والشيعة كانت وراء تشريعات الماوردي وأنها وضعت لتفادي أي نفوذ فاطمي أو شيعي أو زيدي[٢].

لكن هل ما جاء في كتاب الأحكام يمثل رأي أهل السنة كلهم؟

يذهب «جيب» إلى أن رأي «الماوردي» لا يشمل بقية أهل السنة، ويقول: **(غير أن هذا لا يعني أن المدافعين عن السنة لا بدَّ لهم جميعًا من أن يقفوا موقفًا واحدًا، وليست النظرية التي يقوم عليها ما بسطه «الماوردي» في كتابه إلا نظرية مذهب واحد هو مذهب الأشعري، وهي تشارك النظرية الأشعرية عامة في اثنين من خصائصها، أعني أنها أولًا تسرف في التفريع الجدلي، وأنها ثانيًا تصوغ النتائج بكثير من التعسف. وفي هذه الحال كان إلحاح الأشاعرة على استمرار الخلافة تاريخيًّا هو الأساس في كل الصعوبات التي تواجه المدافعين عن الخلافة)[٣].**

ويتابع: **(إذا سلمنا أن كتابه يقتفي خطى المذهب الأشعري فهل لنا أن نعده بسطًا حاسمًا قاطعًا للمبدأ السياسي عند الأشاعرة؟ بل إن الأمر على الضد من**

---

(١) جاء في مقدمة كتابه: (أمرني من لا أستطيع رد أمره). وكان الماوردي قريب الصلة بالخليفة القادر والقائم، ولم يتمكن جيب من معرفة من كتب له ولكن (هذا الكتاب ألف تلبية لرغبة أحدهما) (النظم ١٨). ولأنه تولى القضاء للقائم بأمر الله (المنجد للأعلام) فربما كتبه له.

(٢) انظر جيب: النظم ص ٢٣ - ٢٤ عند مناقشته لرأي الماوردي في صحة انعقاد الإمامة لإمامين. و٢٢ عند مناقشته في جرح عدالة الإمام وعدم لزوم أن تعرف كافة الأمة الخليفة بعينه.

(٣) جيب: النظم ص ٤. والخلافة التي يشير إليها هي الخلافة التي صاغها الفقه الأشعري.

ذلك. . ذلك أن الكتاب ليس عرضًا موضوعيًا لنظرية قائمة وإنما هو في حقيقته دفاع، أو توجيه في التفسير، أوحت به وشكلته ظروف عصر المؤلف. وأهم من ذلك أن «الماوردي» - بما قدم من مجادلات - محاولًا أن يلائم بين نظرية الأشاعرة وتلك الظروف العسيرة - إذ إنه كتب كتابه أثناء الحكم البويهي - قد خطا الخطوات الأولى في ذلك المنحدر الذي أدى من بعد إلى انتقاض النظرية كلها)[١].

إن كتاب الماوردي محاولة للتوفيق بين نظرية الأشاعرة والظروف العسيرة التي تجتازها الخلافة العباسية، فهو من هذه الناحية يمثل النظرية الأشعرية بعكازتيها المتناقضتين. بل إن المتأخرين من المذاهب الأربعة - في واقع الأمر - يشاطرونه هذا الرأي باستثناء شخصيات متحررة.

وفي الحق فإن الماوردي لم يبتكر هذه النظريات ابتكارًا، وإنما جعل منها تيارًا، وكان لفقهاء السلطة - قبل الماوردي - نشاطًا واسعًا ومؤثرًا إلى درجة أنهم تمكنوا بالفعل من تثبيت الفردية في سرعة قياسية. و**(كان الماوردي فقيهًا بنى على آراء من سبقوه ونظمها ووسع من حدودها إلى حد ما، ولم يستغل قدرته على الاجتهاد إلا لكي يوفق بين تلك الآراء وواقع زمانه)**[٢]. وهكذا لم يمض وقت إلا وللفردية بنيتها القانونية وعمقها الكهنوتي. وعندما جاء «الماوردي» ثم «الغزالي» ثم «ابن جماعة» عمقوا الفردية وثبتوها في كتب دينية مدعومة بأحاديث وتأويلات قرآنية. وواضح أنهم لم يعملوا قط لتصحيح الخطأ من الأساس ولكنهم تكيفوا مع الواقع فثبتوه ثباتًا ورسخوه ترسيخًا بالرغم مما شاهدوا بأعينهم من فساد وإفساد[٣].

---

(١) جيب ص ٤ - ٥.

(٢) نفسه ص ١٩.

(٣) تعود المؤرخون أن يتحاشوا دراسة تسلسل الفكرة أو الرأي عند صاحبها بحسب تطوره الفكري والزمني. فإذا وجدوا له رأيًا قد يكون في بواكير عمره اعتبروه هو رأيه الذي توفاه الله عليه. وهذا غير مفيد للبحث. علينا أن نراعي دائمًا أفكار العلماء ونعرف متى قالوها وفي أية فترة. وهذه الدراسة مهمة، وهي على أهميتها لا يمارسها إلا قلة قليلة. وهكذا علينا أن نحتاط في كل تلك الآراء. ومن ذلك آراء الغزالي. فقد روى أبو الرجال في مطلع البدور أن الإمام الغزالي - رحمه الله - كان قد تنقل في المذاهب، ولم يستقر حاله إلا عند وفاته (ولقي عبد السلام القزويني الزيدي وتتلمذ له. ذكره الذهبي) (مطلع ٢: ١٠٥) وقال مؤلف صاحب العواصم محمد بن ابراهيم=

صحيح أنهم تعاملوا مع واقع لا يملكون تغييره، ولكنهم - وهذه هي القضية - لم يعملوا على نقضه، وإنما عملوا - من خلال ما أعطوا من صلاحيات مطلقة للحكام المتغلبين الفاسدين - على تكريسه، وبهذا وسعوا الأضرار، وعالجوا المرض بنفس قيحه.

*

هذا عن الكتاب. فماذا عن ما في هذا الكتاب؟

نجم عن ثنائية الحكم - الخليفة العباسي والسلطان البويهي أو الخوارزمي إلخ - حالة جديدة ابتكر لها الماوردي نظرية «إمارة الاستيلاء» وسمح بموجبها لكل متسلط أن يملك نفس الحقوق الشرعية مع وجود الخليفة نفسه. وقد جاء برأيه هذا على أساس افتراض وقوع (الحجر على الخليفة من قبل أعوانه ممن استبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشقة) فإذا وقع شيء من ذلك **(فلا يمنع ذلك من إمامته، ولا يقدح في صحة ولايته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره؛ فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العمل جاز إقراره عليها)**[1] والحالة ليست افتراضية وإنما هي حالة واقعية، ولذلك فهو يصف **(بدقة موقف العباسيين حسبما كان ذلك الموقف طوال قرن أو نحوه)**[2].

ولكن الدكتور مؤنس ينقد هذا الرأي بشدة وبقول: **(وهذا كلام لا يقبله العقل لأن الإمام إذا كان قد تولى برضا الأمة فهو يحكم بسلطان الأمة فكيف يحجر عليه رجل لا ترضاه الأمة ويتصرف في أمور الناس ويكون تصرفه مع ذلك جائزًا أو شرعيًا. فهل هذا رأي الإسلام أو رأي الحق؟ أو هو رأي أبي الحسن الماوردي نفسه؟ لا عجب أن نجد هذا الماوردي الذي توفي في ربيع الأول ٤٥٠/ مايو ١٠٥٨ عن ستة وثمانين عامًا، مكروهًا من أهل الفقه والعلم في زمانه مطعونًا عليه في أمانته وعلمه. ولكن هذا الماوردي وكتابه الأحكام**

=الوزير وأخيه الهادي والقاضي عبد الله الدواري بأنه عاد إلى مذهب العترة. وأورد كتابًا يحكي فيه قصة الناصر الرضي والغزالي، وأن الغزالي لم يمت إلا زيديًا، وأنه كتب لخليفة بغداد مع الناصر عندما أراد الحج يستمنح له (مطلع ٢: ١٠٦) وهذا يرينا ضرورة دراسة تطور الأفكار.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٢٣.

(٢) جيب: النظم ص ٢٧.

السلطانية يعتبران عندنا اليوم وحتى على المستوى الجامعي أصلين من أصول التشريع الإسلامي، وفي كل الكتب عندنا يتحدث أساتذة محترمون بعضهم أزهريون عن جواز الحجر على الإمام، وجواز ما يسمى بإمارة الاستيلاء وإمارة التفويض وإمارة التنفيذ وما إلى ذلك مما هو بعيد كل البعد عن أي مفهوم إسلامي)[١].

يبدو أن الدكتور مؤنس لم يفرق بين وزارتي التفويض والتنفيذ وبين إمارة الاستيلاء. وعدها كلها إمارات وذلك غير دقيق، فوزارة التفويض هو (أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده،)[٢] (وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا)[٣].

فأنت ترى أن هاتين الوزارتين ليستا خطيرتين، وإنما هما بالتنظيم الإداري أشبه. لكن المشكلة الرئيسية هي إمارة الاستيلاء لأنها هي التي تمثل خطورة كبيرة. وهذه الإمارة يعرفها الماوردي بأنها (تعقد على اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذًا لأحكام الدين)[٤].

فهو هنا يبيح إمارة الاستيلاء بالقوة فيوجد بها خليفة للخليفة ويعطيه كل حقوق الخليفة، مع بقاء الخليفة إمام صلاة وقائد حج. فإمارة الاستيلاء، لا تعني بأية حال توزيع السلطة بينهما، بل تعني استيلاء المتغلب على الخليفة وحقوقه بطريقة شرعية...

إن كتاب الماوردي في حقيقته - كما أرى - هو محاولة لتبرير المأزق الذي وقع فيه الأشعريون بوجه خاص، وليس فقط تبرير الواقع لأن الأشاعرة قد عمقوا في الأذهان: (إن من جوهر العقيدة السنية أن الأمة تقوم على الشريعة

(١) مؤنس: دستور أمة الإسلام ص ١١.
(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٢٥.
(٣) نفسه ص ٢٩.
(٤) نفسه ص ٣٩.

وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله وأن استمرارها منوط بقوة الإجماع المبرأ من الخطأ. ولما كان ذلك كذلك كان من واجب الفقهاء - وهم الحفظة على ضمير الأمة - أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجه الشرعية في نظامه السياسي، وكانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة، والخلافة في الأساس - من حيث هي نظام - تعد رمزًا لسيادة الشريعة وسلطانها)[1].

ذلك أن الأشاعرة عندما جعلوا الخلافة دينًا لم ينظروا إليها كقضية في حد ذاتها، وإنما نظروا إليها من خلال الصراع المذهبي فتشبثوا بدينيتها لضرب خصومهم الذين قابلوهم بتشدد أكثر، فكانت النتيجة وقد أفضى الحال إلى هذه الثنائية الفردية أن شنقت الأشعرية نفسها بحبال تشددها. والبروفسور «جيب» نفسه يرجع سبب ارتباط الخلافة بالدين **(إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنة من شيعة وخوارج؛ إذ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في أن جماعة السنة قد تنكبت جادة الإسلام وتردت نتيجة لذلك في الآثام لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين. ولذلك وجه فقهاء السنة جهودهم بالضرورة نحو تسويغ هذا الواقع كي يواجهوا هجمات الخصوم)[2].**

أدى ذلك الصراع المقيت إلى تديين الخلافة عند هؤلاء السنية كما هي عند الشيعية، فهل وفوا لها؟ والشروط التي اجتهدوا في تثبيتها هل ثبتوا عندها ولا نقول طوروها؟ هذا هو السؤال. وإذا كان الأمر كذلك فإن تبني هؤلاء السنية لخلفاء لا يمثلون الخلافة الدينية قد أوقعهم في مناقضة جارحة.

لو أن الماوردي لم يقم نظريته السياسية على الدين لكان قدم شيئًا مفيدًا خاصة وقد أراد أن ينظم علاقات الواقع بين خليفة بغداد، وبين ملوك السنية المتغلبين كالسلطان محمود الغزنوي، لكنه انطلق من حقل تم زرعه، فلم يزد على أن نزع الغروس من حقل إلى حقل بنفس الطريقة أي بتديين العملية، فشكلت له عقبات لم يستطع اجتيازها إلا باجتثاث ما بنى أسلافه وأقام هو عليه كتابه، في محاولة يائسة للحفاظ عليها. فمثلًا على ذلك، كانت السنية قد أقامت - باسم الدين - نظريتها السياسية على الوحدة الجغرافية لا الحقوقية،

---

(١) جيب: النظم ص ٣ - ٤.
(٢) نفسه ص ٤.

لكنها إزاء الأمر الواقع تتخلص الآن من الوحدة - باسم الدين - لتقر التجزئات، في ظل نوع من الكونكورد. أي إقرار صيغة من التفاهم يجري العمل بموجبها بين طرفين. وخلاصة هذه الصيغة التي سعى إليها الماوردي هي: (**يعترف الخليفة بانفراد العامل في ضبط شؤون السياسة والإدارة المدنية، ويعترف العامل بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية**)[1].

لكن هذه الصيغة التي أراد بها أن يحفظ للخليفة حقوقه كحارس للدين والدنيا قد أوصلته إلى نتيجة خطيرة للغاية، وهي فصل الدين عن الدولة كما رأينا ذلك من النص الآنف الذكر. أما ما يقوله «جيب» من أن العبقرية السنية التكيفية قد استطاعت العمل على ضوء الكونكورد فهو قول صحيح، ولكن على حساب العقيدة الأشعرية نفسها. ولم يتضح التكيف في شيء كما اتضح في كتاب الماوردي والغزالي تحت صيغ متعددة. وكما هو مسلم به، فالتكيف أمر ضروري ومفيد لكن التكيف الماوردي لم يكن مع المستجدات بغية تطويرها وإنما مع المستجدات بغية كبحها، مما أدى إلى إذلال الدين نفسه وجرجرته في أروقة القصور ومضارب العشيرة وإخضاعه لنزوات الحكام. ولو جاءت هذه الكونكورد من أجل التطوير لا المواءمة لكان عملًا عبقريًا حقًا، ولكنها كما نعرف جاءت من أجل مواءمة - باسم الدين - بين متناقضات، وتبرير واقع منتصر، وهذا سبب ترديها في التخلف وإبعادها عن السير في طريق اللامركزية. ومن هنا فلست مع المستشرقين الذين يشيدون بما يسمونه «السياسة الواقعية» لأن هذه الإشادة هي إشادة في حقيقة الأمر بواقعية الأسوأ لا واقعية الأفضل. إنها شهادة بالتخلف في إيقاع مغر.

وأتفق مع الدكتور صبحي أن الباقلاني حاول كما حاول غيره من الأشاعرة والسنية (**أن يلتمس من أسلوب بيعة الخفاء الثلاثة الأوائل قاعدة للتقنين أو التشريع فجاءت آراءهم في الأغلب بدون مستند محكم من كتاب أو سنة**)[2]. لكني أنظر إليها أيضًا من زاوية أخرى فأرى أن تلك المحاولات تحسب بين القضايا الأخطر التي قاربت - بل مازجت - بين نظام الأمة ونظام الدولة

---

(١) جيب: النظم ص ٣١.
(٢) صبحي: في علم الكلام ٢: ١١٣ - ١١٤.

الإمبراطورية حتى كادت الفواصل تتماهى في بعضها بعضًا وكأن لا فواصل بينهما إلاّ ما يقضيه التطور.

(٩)

فما ربحت إلا عناء السفر

وقد قدر للأشعرية السنية أن تحجب أفكارًا متطورة من خارجها كأفكار المعتزلة والماتريدية[١] ومن داخلها كأفكار الإمام الجويني والفخر الرازي، ومن ثم بقي التيار الرئيسي لم يتغير.

إذا اعتبرنا رأي الأشعرية - بعد انزواء الفكر المعتزلي خاصة فيما بعد القرن الثامن - هو رأي ما يسمى بأهل السنة - كما ذهب إلى ذلك الدكتور صبحي - وأن رأي الماوردي عن الخلافة هو رأي الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» وابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) في كتابه «سياسة الرعية» وابن القيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) في كتابه «في الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية» كما ذهب إلى ذلك رباح[٢] وابن خلدون (المتوفى عام ١٤٠٦) الذي تبنى بعد بحث طويل نفس مصطلح الماوردي[٣] أقول: فما وصل إلينا هو الرأي المتأخر لما سمي بأهل السنة أو بالتحديد رأي الأشاعرة الذين (**ما زالوا أكبر فرق المسلمين عددًا وأبعدهم أثرًا**)[٤].

يقوم صبحي هذا الواقع بقوله: (**إن استئثار الفكر الأشعري بحق تمثيل عقيدة الإسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر ما كان فيه من الخير. ولولا معارضة من مذهب السلف للأشعرية لمر على الفكر الإسلامي ما مر على المسيحية من كهنوت في العصر الوسيط وما اقترن ذلك بظلام الفكر**)[٥].

---

(١) الماتريدية: نسبة إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣) كان حنفي المذهب، متلاقية أفكاره في العقائد مع أبي حنيفة، ويقف وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة، كما وقف الأشاعرة بين المعتزلة وأهل الفقه والحديث. أنظر عنها في (أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١٧٦ - ١٨٩).

(٢) رباح: رؤية إسلامية ص ٩.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص ١٩١.

(٤) صبحي: في علم الكلام ٢: ٣٨٦. ويقول بعد أن لخص عقائد الغزالي: (وما تزال راسخة على مدى القرون إلى يوم الناس هذا).

(٥) نفسه ٢: ٣٨٧. وقال في الحاشية موضحًا: (أعني معارضة في نطاق مذهب السنة، ومن ثم لم أشر إلى الشيعة أو الخوارج).

ومن ثم فما ذهب إليه الدكتور محمد عمارة من أنه بالرغم من أن الماوردي سني (**إلا أنه قد اتخذ موقف الشيعة في قياسها الإمامة والإمارة على النبوة**)[١] يحتاج إلى توضيح، فالسّنية في هذه الفترة قد أخذت طريقة الشيعية، والشيعية أخذوا طريقة السنية، فهما - بشكل ما - ملتقيان حول الخلافة في النتيجة مع تفاوت في النظرية وتطابق في العمل. وقد قلنا مرارًا أن النظريات السنية لا تعتمد الواقع بغية تطويره ولكنها تتكيف معه بغية تحجيره، وليس تكيفها غالبًا لصالح الأفضل فالتغلب يصبح مشروعًا والانحراف شرعيًا. والحق أنه على صعيد التعامل فالأشعرية بالذات تلتقي مع الجعفرية في معظم النقاط وإن اختلفت الألفاظ فالفعل واحد.

هكذا احتل الترويج للدولة الفزدية - بحكم غلبته - أكبر مساحة جغرافية وذهنية في العالم الإسلامي. ولكن تلك النظريات الفقهية بعد أن حطمت تحطمت تاركة الساحة الإسلامية مكسوة بحطامها. ولقد كان من المفروض أن يتحرر الذين دخلوا في علم الكلام من الفقه السياسي لكنا نلاحظ أن الفقه السياسي طغى على الأشاعرة وهم من حملة علم الكلام، إلى درجة بدوا معها وكأنهم لا يمتون إلى علم الكلام بصلة إذ بلغ الفقه السياسي أوجه على أيديهم.

يكون فقه الفكر الأشعري قد بلغ أوجه، وفي الوقت نفسه بداية تراجعه لأن الماوردي هو الذي صاغ المبدأ السني للنظرية السياسية المعتمدة في الخلافة[٢] وكتابه (**ليس عرضًا موضوعيًا لنظرية قائمة، وإنما هو في حقيقته دفاع، أو توجيه في التفسير، أوحت به وشكلته ظروف عصر المؤلف**)[٣].

لذلك كان لا بد من إصلاح الخطأ. وهنا ظهر الإمام الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) ليصحح الأسس فحاول أن يخفف من تشدد الخلافة الدينية فقرر: (**إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد**)[٤]. فصحح خطأً جوهريًا لتلافي الانهيار الذي يلحق بالنظرية الأشعرية نفسها. ويصف لنا البرفسور «جيب» ما

---

(١) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٥٠.
(٢) جيب: النظم ص ٣.
(٣) نفسه ص ٤.
(٤) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٧٩.

حدث فيقول: (حدثت - من بعد - تغيرات عنيفة في البناء السياسي الإسلامي أسرعت في تهديم تلك النظرية [الماوردية] لأن تلك التغيرات اضطرت من جاءوا بعد الماوردي إلى أن يتقدموا خطوات أخرى في طريق المواءمة والتوفيق. ولست أستطيع أن أبين كيف تعدلت النظرية الأشعرية في الجيل التالي على يد إمام الحرمين «الجويني» لأني للأسف لم أستطع الحصول على كتابه «غياث الإمام»(١). غير أن المرء يستطيع أن يرى في كتابه «الإرشاد» - وقد نشره م. لوشياني حديثًا - نزوعًا إلى التقليل من بروز تلك المشكلة المحيرة: مشكلة الإمامة. وفي الحق أن المنازعات المذهبية القديمة كانت قد أخذت تفقد كثيرًا من صلتها بالواقع في الميدان السياسي في عصر الجويني)(٢).

بيد أن تلك المحاولة لم تتمكن من ترميم الخراب لأن جيل ما بعد الجويني قد أوجد قاعدة أخرى دفعت بالنظرية في طريق الإفلاس فجاء الإمام الغزالي فسار من ناحية على طريق الجويني فأخرج الإمامة من الأصول إلى الفروع وقال: (إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها بل من الفقهيات)(٣)، وتابع الماوردي من ناحية ثانية فأوجد قاعدة تتلاءم مع ثنائية الحكم وأفتى بوجوب طاعة الخلافة وطاعة الولاية، بناء على ما أطلق عليه مبدأ الأقل ضررًا. ولم يدر أنه بتلك القاعدة قد فتح بابًا نفذ منه كل الضر والإضرار والأكثر ضررًا.

يقول «جيب»: (إن ظهور السلطة الدنيوية كان يثير شؤونًا أكثر جدة وأخطر قيمة. ويبدو مثل تلك النزعة نفسها في الجيل التالي في موقف «الغزالي»(٤) إذ تدلنا إحدى عباراته في «الإحياء»(٥) على مبلغ التهديم الذي أصاب المبدأ الأشعري. يقول الغزالي: «فالذي نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس.. وأن الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة وقد ذكرنا في كتاب المستظهري... ما يشير إلى المصلحة فيه، والقول الوجيز أنا

---

(١) أنظر بروكلمان: التكملة ١: ٦٧٣.

(٢) جيب: النظم ص ٥.

(٣) محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٧٨.

(٤) انظر المقطع الأخير من كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد.

(٥) الإحياء ٢: ١٢٤ (طبع القاهرة).

نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفًا إلى مزايا المصالح ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسًا... بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة». ويتضح من هذه العبارة أن الخلافة كلها كما تمثلها الأسرة العباسية لم تعد مصدر توجيه وتأثير وإنما تعد فحسب مصدرًا لجعل الحقوق التي تؤخذ بالقوة ذات صبغة شرعية، شريطة أن يعترف صاحب الشوكة، أي صاحب السلطة العسكرية - بعد أن يعلن ولاءه للخليفة بسيادة الشريعة)[١].

بيد أن الإمام الرازي (ت ٦٠٦) قد خطا خطوة أوسع في التخفيف من قبضة دينية الخلافة فقال: **(إن الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الخليفة إذا رأت موجبًا لعزله)**[٢]. وقال أن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة. إذا قارنت هذه الأفكار بما سبق ستجد الفرق واضحًا. وممن تابع الرازي في هذه القضية النيسابوري[٣].

في الجيل التالي جاء الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦/ ١٣٤٠ - ١٤١٣) فقرر أن **(للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين)**[٤] وقرر هو وعضد الدين الإيجي (٧٥٦ - ١٣٥٥): **(أن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال الكلفين)**[٥].

لم تؤد تلك المحاولات في الواقع نفعًا لأنها أولًا حاولت ترميم ما لا يرمم، وثانيًا لأنها سمحت باستمرار الانهيار؛ فمبدأ الأخذ بالضرورة ومبدأ «الضرر الأقل» قد ماشى التغييرات السياسية إلى أبعد حد ممكن. فقد قضى المغول عام ٦٥٦/ ١٢٥٨ على بغداد وانتقل الثقل إلى مصر حيث يتمركز فيها حكم عسكري صارم بقيادة المماليك تمكن من إيقاف الهجوم التتري، وأقام في

---

(١) جيب: النظم ص ٥ - ٦ والتنقيط من المترجم.
(٢) رضا: الخلافة ص ٢٢.
(٣) نفسه ٢٢.
(٤) نفسه ص ٢٢.
(٥) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٧٨.

الوقت نفسه خليفة صوري. وهنا انتهت الثنائية الحاكمة وظهرت القوة العسكرية لتنقذ ما يمكن إنقاذه بينما نزلت المقصلة على الحكم المدني في ساحة بغداد على مرأى من القائد العسكري هولاكو.

بنهاية حكم الظل العباسي سقطت الثنائية فسقط معها كثير من تبريراتها، بيد أن قاعدة الضرورة بقيت حية فالتقطها الفقهاء لتأييد الواقع الجديد وإعطائه الشرعية. هنا لم يجد الفقهاء أمامهم من طريق (**إلا أن يخطوا الخطوة الأخيرة ويعلنوا أن الحقوق المنتزعة بالقوة هي في ذاتها حقوق مشروعة، وأن السلطة العسكرية تمثل إمامة صحيحة**)[١].

ظهر «محمد بن ابراهيم ابن جماعة» قاضي القاهرة في عهد المماليك في القرنين السابع والثامن الهجريّين (٦٣٩ - ٧٣٣/ ١٢٤١ - ١٣٣٢) ليمنح السلطة العسكرية الشرعية الكاملة وحق الطاعة له برًّا كان أو فاجرًا، ظالمًا عسوفًا أو برًّا رحيمًا أو جاهلًا فظًّا، أو فاسقًا عاصيًا[٢]. ومن خلال عبارته التالية نعرف أن سلطة التغلب قد نالت كل ما تصبو إليه. قال ابن جماعة: (**فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو اختلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلًا أو فاسقًا في الأصل. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إمامًا لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم**)[٣].

وليت شعري ماذا بعد الفسق إلا الضلال الكبير. لقد تساوت لدى ابن جماعة المكاييل. وليس من شك أن هذه القاعدة شجعت كل طامع. إذ أصبح التغلب نفسه هو الشرعية. ولعل هذا يفسر لنا كثرة الانقلابات التاريخية في الماضي والحاضر. وهكذا أوصلت الضرورة القضايا إلى القاع. والضرورة التي يقصدونها هي جمع شمل المسلمين، ومن أجلها أبيحت المحظورات. وهي في حد ذاتها قاعدة فقهية عظيمة لو أخذ بها في حالات التطوير، ولكنها من

---

(١) جيب: النظم ص ٦.

(٢) كان قد سبقه إلى ذلك الإمام أحمد بن حنبل.

(٣) نقلًا عن جيب: النظم ص ٦. وانظر مؤنس: دستور أمة الإسلام ص ١٣.

الأصل وضعت لتبرير استمرار الأسوأ صغيرًا أو كبيرًا. وهكذا سارت الأمة من ضرر إلى أضر، ومن سيىء إلى أسوأ. إن مبدأ «الضرر الأقل» - الذي أباحه الإمام «الغزالي» في كتابه «الاقتصاد» - جعل التهاون في المبادىء طريقة متبعة، وجعل الفقه السني السياسي يلهث وراء التبريرات إلى درجة التناقض السافر، فعندما كان الحكام من قريش كان الإصرار على القرشية شرطًا دينيًا في الخلافة ولكن عندما تغلب السلاطين من بني بويه أصبح للولاية - وهي غير الخلافة - نفس الشروط والحقوق. ولكي يحافظوا على مبدأ «الإمامة في قريش» أباحوا الملكيات والسلطنات من أجل أن يبقوا الخلافة للقرشيين وحدهم. وعندما تولى الخلافة العثمانيون أسقط هؤلاء العلماء القرشية من شروطهم بل وإيمانهم. يقول لوي غارديه: (**رغم تمسكهم [أهل السنة] بأن يكون [الإمام] من قريش ولكنهم عندما آلت الخلافة إلى العثمانيين لم يتورعوا عن القول بأن هذا المبدأ قد سقط بحكم الضرورة**)[1].

والحق أن مبدأ الضرورة لم يحقق غرضه. فالذي بدد أمر المسلمين وشملهم وفرق صفوفهم هم الحكام أنفسهم؟ فكيف جاز لهؤلاء العلماء أن يبيحوا لهم ما قاموا به من ضر وإضرار؟

ولقد تمت صياغة أخرى لهذا المصطلح باسم الضرورات تبيح المحظورات، وهو شبيه بتحليل الخمر على طريقة أبي نواس: وداوني بالتي كانت هي الداء، وهو دواء ذهب ببقية العقول.. وهذا المصطلح يعني اعترافًا ضمنيًا بقداسة القضايا السياسية الخاصة بالإمام حيث يستدعي التغيير إلى محلل شرعي يبيح به الزواج الخالد باسم شرعية الضرورات.

قاعدة الضرورة إذن أجازت المظالم المحرمة، ودينت ما ليس بدين، وحللت ما يرغب الحكام فيه وحرمت ما يكرهونه. أقرت حكم المتغلب، وأحلت اغتصاب الشورى وحرمت الخروج على الظالم وأوجبت طاعة الفاجر. تم كل ذلك باسم الضرورة.

هناك قاعدة تثبت أن المغالاة تلد نقيضها. وهكذا عندما غالى الفقهاء في

---

(١) لوي غارديه: الإسلام: الأمس والغد ص ٣٤.

التحريم فإن مغالاة في التحليل أعقبتها. ولما دأب الفقهاء على تثبيت ما أحلُّوه لوضع ما، عادوا فاستباحوا نقضه في حالات ثانية، وفي كلا التحليلين كان مبدأ الضرورات تبيح المحظورات - هو الملاذ والمرجع - وبفتوى ابن جماعة تكون النظرية الأشعرية قد سارت **(في تطورها المنطقي خطوة إثر خطوة ابتداء من مبادىء الأشعري والدفاع السياسي الذي قدمه الماوردي حتى انتهت إلى فصم مبدأ الإمامة عن صلب الشريعة ورفض حكم الشرع رفضًا كاملًا)**[١].

ثم لم تتعافَ النظرية السياسية عند أهل السنية قط، بل إننا نجد عمدة علماء الكلام سعد الدين التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣/ ١٣١٢ - ١٣٩٠) يراكم شرعية التغلب بقوله: **(إذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر إمامًا)**[٢].

ومن الطبيعي بعد هذا ألا يضع فقهاء الأشعرية شروطًا تعيق وصول المتغلب إلى الحكم، بل سهلوا له الطريق وأزالوا كل تعويق. ولكن الحق يقال أن التفتازاني الحنفي قد حاول أن يصعب على المتغلبين الوصول إلى الحكم فذهب إلى تحريم خلع الإمام الحق، واعتبر الخلع حتى لو تم غير شرعي. ولتأكيد هذا، طرح قضية لا تخلو من استنكار واستنكار شديد، لكنها تعكس رغبته الملحة في منع وصول المتغلب فأفتى أنه ليس للإمام الحق أن يستقيل حتى **(وإن عزل نفسه؛ فإن كان لعجز عن القيام بالأمر انعزل وإلا فلا)**[٣].

وكان الماوردي قد قرر أن الفسق يمنع من انعقاد الإمامة؛ فإذا طرأ الفسق بعد البيعة بطلت بيعته. ولم يكن في مقدوره ألا يفعل غير ذلك وإلا نقض الأهم وهو دينية الخلافة. إلا أنا نلاحظ منذ القرن الثامن أن شروط الالتزام بالدين قد تغاضوا عنها في الوقت الذي لم يتغاضوا فيه عن وجوب طاعة المتغلب ففضل الاستمرار في طاعة المتغلب بفسقه ومظالمه. ويذكر محمد رضا أن المشهور الذي حققه جمهور الفقهاء أن **(طروء الفسق بعد التولية لا تبطل**

---

(١) جيب: النظم ص ٦.

(٢) رضا: الخلافة ص ٤٨.

(٣) نفسه ص ٤٨.

الإمامة مطلقًا)[١]، هنا اختل الميزان الديني نهائيًا. فالفسق لا يبطل الإمامة. فماذا بقي من الدين؟

*

بانتقال الخلافة الظل من بني العباس إلى العثمانيين عام ١٥١٦م، تحولت الخلافة من القرشية إلى العثمانية. وكان تحولها امتحانًا عسيرًا لهؤلاء الذين نذروا أنفسهم للدفاع عن القرشية. أي الدفاع عن مبادئهم. لقد ساوموا بالفعل على مبدأ يعتقدون صحته فأسقطوه من حسابهم بالرغم من الجهد المرهق في تثبيته. ولأن الفكر السياسي السني هو فقه مسير بالتسلط، فقد التزم - للضرورة - بتثبيت «القرشية» مسايرة «للأمويين» وللضرورة أيضًا برروا إسقاطها مسايرة «للعثمانيين». وهذه المسايرة والتبرير - باسم الضرورة - قد ساقت الأمور إلى الأسوأ. وهذا ما تم.

ولهذا كان «جيب» محقًّا عندما قال إن معضلة الخلافة ليست: **(مما يميز فكر الماوردي وحده، وإنما يميز الفكر السياسي السني حتى عصره، وهي لذلك تقوي من الرأي الذي أجملناه.. حيث قلنا إن النظرية السنية السياسية لم تكن في الواقع إلا صبغًا لتاريخ الأمة الواقعي بصبغة عقلية لا نظرية دون وقائع تاريخية، وكل ذلك المبنى الجليل المهيب من تأويل للمصادر ليس إلا تسويغًا بعديًا للوقائع التاريخية السابقة التي أقرها الإجماع)**[٢]، و: **(أن الواقع الداخلي في الإسلام شيء مختلف تمامًا عن الصيغ الخارجية التي يصوغها الفقهاء، فبين المحتوى الواقعي للفكر الإسلامي والتعبيرات الفقهية تباين أكيد)**[٣].

وخلاصة القول في نتائج الفقه السياسي السني عامة والأشعري خاصة أنهم استمدوا شرعية الدولة الفردية من الدين أساسًا، ثم جهدوا أنفسهم في انتزاعها من نطاق شرعية الشريعة الحقيقية عن طريق الدين أيضًا، فعبثوا بالدين وبالسياسة فلا هذا تأتى ولا ذا حصل. هذه هي المشكلة التي وقعوا فيها، ولو لم يدينوا مسألة الخلافة لكان تجاوبهم لمقتضيات العصر مفيدًا، لاعتبر تطورًا،

---

(١) رضا: الخلافة ص ٤٨.
(٢) جيب: النظم ص ٣٠.
(٣) نفسه ص ١٢ - ١٣.

لكنهم تجاوبوا مع تكريس الفردية ضد عملية التطور. فقد أصبح الفقهاء ولا همّ لهم إلا أن يتكيفوا مع قرارات الحكم الفردي، ولا يتكيفون مع مقتضى التطور. وهنا سقطوا في هوة سحيقة.

*

نفس المآخذ - وإن بشكل آخر - نجدها عند الشيعة الصفوية التي بدورها احتطبت تفسيرات متعسفة عندما فلسفت عقيدتها السياسية بـ (**اقتباس الفكرة الأفلاطونية المتعلقة بالملك الفيلسوف وتطبيقها على الإمام الإسلامي الذي يقيم الشريعة بعون من الحكمة الإلَهية**)[١].

وهو اقتباس بكل تأكيد يدعم الفقه الشيعي الخاص القائم على العصمة. لكنه يبتعد عن الحقيقة البشرية التي كان يحرص عليها الإسلام في إظهار نبيِّه بشرًا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويأمر بتأبير النخل ثم يتراجع عنها. وكان في كل قضايا الحياة يتعامل برأيه كسائر البشر. لكن الإمامية والإسماعيلية - بتبنيهما الأفلاطونية كانا منسجمين مع نظريتيهما في العصمة والوراثة فلم يقعا في التناقض كما وقع أهل السنة عندما كانوا يبدلون فقههم السياسي إرضاء لكل متغلب. فكانتا عبر تاريخهما منسجمتين مع نظرتهما هذه، وتسعيان باستمرار لدعمها من المنابع الفلسفية والروحية الصوفية. فلم تعارضا ما يفيد دعم المذهب بل ثبتتاه باستنجادات حتى وهمية وواهية.

وإذن فقد أوصل التشدد في وجوب الشورى والانتخاب والاختيار في البداية من أجل مقاومة الإمامية - وهي مرحلة ما بعد الجعفرية - إلى العكس من ذلك تمامًا؛ فأبيحت كل المحرمات السياسية في النهاية. وليس تشريع مبايعة صاحب الشوكة والتغلب بالقوة إلا إبطال من الأساس لشرعية البيعة والانتخابات والشورى التي يتفاخر بها أهل السنة أنفسهم.

وعندما نقرأ الشروط والمواصفات التي كتبها بعض الفقهاء نجد فيها ضوابط نظرية رائعة، إلا أن تلك الشروط والمواصفات قد تم نسفها عن طريق آخر أيضًا هو وجوب «الطاعة المطلقة» للإمام في المنشط والمكره. وماذا يفيد

---

(١) جيب: النظم ص ٧.

شرط الصلاح والتقوى بعد استصدار فتوى تحرم عزله إذا طرأ عليه الفسق بعد التولية. .

وهكذا تبخرت شروط «الصلاح» و«العلم» و«النزاهة» في لهب الواقع القايض، فلا يوجد شرط واحد التزم به أو عمل على وفقه أو بقي له تأثير إلا مع القلة النادرة. والنادر ليس مقياسًا. ومن الواضح أن الشروط والمواصفات قد انتهت بقبول ولاية العهد وإلغاء الانتخاب والاتفاق عمليًّا. ولعل تلك الشروط الرائعة هي التي جعلت الدكتور ضياء الدين الريس يعتمد عليها بدون اختبار واقعي فيقول: (**أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها - ما عدا الشيعة - على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق لا النص والتعيين**)[١].

هل بقي الاختيار والاتفاق هما السائدان أم أن الفقهاء قد ألغوا الاختيار وثبتوا النص والتعيين؟ بالنظر إلى الوقائع نجدهما قد دمرا لا بأيدي الشيعية فقط وإنما بأيدي أهل السنية أيضًا. الشيعية: بالنص على خلافة عليّ وأولاده الاثني عشر، والسنية بقبول النص الملكي على الوريث.

وبذلك تم تدمير الشروط والمواصفات النظرية، وبقي الواقع العملي يملي إرادته، ويحول دون تحويل النظريات إلى واقع سلوك.

*

في العصر الحاضر وجد القانوني الكبير «عبد الرزاق السنهوري» في نظرية الضرورة مخرجًا للاعتراف بالدويلات العربية التي نشأت عقب سقوط الخلافة العثمانية على النحو الذي يشرحه د. توفيق الشاوي فيقول: (**رغم أن نظم الخلافة الناقصة هي باعتراف الجميع مشوبة بعيوب تخالف الأصول والمبادىء التي وضعتها الشريعة للحكم في الخلافة الصحيحة فإن السنهوري قد استفاد من نظرية الضرورة ليجيز للمسلمين الاعتراف بهذه الحكومات بالشرعية لأن ما شابها من نقص أو عيب أو فساد إنما نتج عن أسباب طارئة عارضة لا بد من إزالتها لإعادة نظام الخلافة الصحيحة الراشدة الملتزمة بالأصول والمبادىء الشرعية التزامًا كاملًا**)[٢].

---

(١) نقلًا عن فتحي عثمان: المدخل إلى التاريخ الإسلامي ص ٢٤٠.
(٢) توفيق الشاوي: سيادة الشريعة ص ١٠٧.

ويقول أن أستاذ القانون الكبير السنهوري هدف من ذلك: (**تطهير الخلافة الصحيحة من التأثر بالسوابق التاريخية التي وجدت في عهود الخلافة الناقصة**)[١].

لا بد أن أطرح هنا اعتراضين على ما ورد فيما نقلناه. الأول كيف جاز على أستاذ القانون وعلى الدكتور أن يثبتا بأن نظم الخلافة **الناقصة** مشوبة بعيوب تخالف أصول ومبادىء الشريعة ومع ذلك يعترفا بها خلافة **ناقصة**. مع أنها تستحق تعريفًا أدق هو: الخلافة **الناقضة**.

الثانية: أن القانوني الكبير كتب كتابه في ظل جو من الإشفاق على مصير العالم الإسلامي الغامض بعد سقوط الخلافة العثمانية مباشرة، فدعا - بدلًا من التشرذم - إلى قيام خلافة فدرالية للعالم الإسلامي[٢] في شكل رابطة واسعة تسمح بقيام دول مستقلة ضمن رعايتها. هنا ليست الضرورة هي التي تبيح الاعتراف بقيام دولة فدرالية، بل هذا هو منطق الإسلام ومفهومه، فلم يعرف نظام الأمة حكمًا مركزيًا، بل عرف شكلًا أقرب ما يكون إلى اللامركزية. ولكن المفهوم الخاطىء عن دولة الخلافة الراشدة جعل ما هو طبيعي وتلقائي ضرورة تبيح المحظورات. إن تبرير قيام دولة فيدرالية أو كونفدرالية بقاعدة الضرورة مقياس لعمق الكثافة الانحرافية وتغلغله إلى حد أنه جاز على قانوني في وزن وحجم «السنهوري» أن ينخدع بها. إن العمل بقاعدة الضرورة في مثل هذه الحالة تصبح مرضًا ضروريًا، والمرض لن يكون شفاء. وقد ثبت استخدامها لصالح الأسوأ فثبت مرضها وإمراضها. والمأساة في هذه القاعدة أنها لم تستخدم في تذليل المحظورات بل على العكس من ذلك استخدمت بجسارة في تحريم المباحات..

*

وهكذا أفضت الرحلة الطويلة العريضة إلى نقض كل ما بناه فقهاء السلطة من الأساس. نلمس ذلك في أطروحات التمذهب عند من سمي بسنة وشيعة معًا، فأهل السنية السياسية مثلًا قد أقروا الانتخاب تجسيدًا للثوابت القرآنية،

---

(١) سيادة الشريعة ص ١٠٧.

(٢) نفسه ص ١٠٨.

لكنهم عادوا فألغوه تحت مبدأ الضرورة. لقد (**وقعوا في الخطأ في ظروف محددة فاعترفوا مثلًا ببيعة أبي بكر وأقروا بخلافة معاوية**)[١] وهم بهذا قد سمحوا للشيعة والخوارج - كما يقول جيب - أن يتهمونهم بالتنكب عن جادة الإسلام، والتردي نتيجة لذلك في الآثام لأنهم دانوا: (**بالولاء لخلفاء مزيفين**) فعمل هؤلاء - كرد فعل - (**جهودهم لتسويغ هذا الواقع**)[٢] حيث: (**اضطر فقهاء أهل السنة اضطرارًا لا مفر منه إلى أن يخوضوا في مجادلات ليدافعوا بها عما تم في واقع التاريخ أو ليتجاوزوا عنه بعين المسامحة. ومن الواضح أنهم رفضوا أن يسلموا بأي قاعدة قد تؤدي إلى القول بأن الجماعة قد وقعت في الإثم والخطأ، فذلك يؤدي - لو سلموا به - إلى نتيجة تالية، وهي أن كل ما حققته تلك الجماعة من نشاط ديني وفقهي كان خاويًا**)[٣].

وهكذا أدى تخبط «الفكر الأشعري» ممثلًا في الماوردي إلى درجة اتهمه «جيب» بأنه - بسبب حماسه في دعم العباسية المنهارة كان - (**يجتث أصول الشرع كله**)[٤].

نخلص من هذه الدراسة إلى أن الخلل يكمن في عدم إيجاد مؤسسات تحفظ التشريعات من العبث. وبدون قيام المؤسسات السياسية واستمرار الدولة الفردية بقيت - حتى تلك الشروط والمواصفات الجيدة والقليلة التي خرجت من بعض علماء الأشاعرة - في بطون الكتب عديمة الجدوى إلى حد كبير، وبقي من ثم نظام الدولة الفردية هو السائد وكأنه بأمر من الله وأمر من رسوله، تلقاه الناس بهذا الشكل وتعاملوا معه على هذا الأساس، الأمر الذي أدى - في هذا العصر بالذات - إلى رفض الخلافة نهائيًا، أو الاكتفاء بالنظر إليها - عند كثير من العلماء الواعين والمثقفين في الزمن الحديث - ضمن النظريات المنسية على أحسن الفروض. وعندما أسقط «أتاتورك» الخلافة العثمانية لم تثر شجا المصلحين لأنها لم تعد سوى ظل باهت لأمجاد الفتوح[٥] مع كمية هائلة

---

(١) جيب: النظم ص ٢٠.
(٢) نفسه ص ٤.
(٣) نفسه ص ٢٠.
(٤) نفسه ص ٣٣.
(٥) فتحي عثمان: عبد الحميد باديس ص ١٧٣. الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧. دار القلم، الكويت.

من انكسارات الحاضر.

ولكن قبل أن أخلص من هذا الموضوع لا بد من التأكيد على أن الشيء الإيجابي الوحيد الذي قدمه فقهاء التسلط بدون قصد منهم هو أنهم - من خلال صياغة الخلافة حسب مصالح الحكم لا مصالح الأمة - قد وصلوا إلى نتيجة لم يسعوا إليها، ولم يحلموا بها، ولم يظنوا وقوعها؛ ذلك أنه بتبرير تلك التناقضات التي تمت حسب حاجة أولياء الأمور أثبتوا - بعد أن سعوا لتثبيته دينًا مستقرًّا أنه قابل للتغيير والتبديل، وأن ما قالوه أنه من الثوابت هو ليس منها في شيء، بدليل إعادة صياغتها وفق مصلحة الدولة، وفي ظروف مختلفة. ولو أنهم لم يفترضوها دينًا مقدسًا في البداية لما وقعوا في هذه التناقضات ولكانوا قد طوروا تلك الأنظمة، لكنهم وجدوا أنفسهم يعملون لصالح الأسوأ. لقد كانت خدمة بخسة من دون ثمن لفكر جائر وعنيف.

خاتمة هذا المقطع من الحديث ليس بردًا ولا سلامًا ولكن حميمًا غساقًا وشرابًا أليمًا. وهي خاتمة لا يقبلها الكثيرون، ولكن لو تأملنا فيها بعمق وبدون تعصب لوجدنا فيها شيئًا من الحق على الأقل. هذه الخاتمة المجملة تزعم أن مذهب أهل السنية السياسية هو مؤامرة بالدرجة الأولى على «نظام الأمة» وعلى الخلافة الراشدة، وعلى المذاهب الأربعة نفسها. وأرجو من الذين يحسنون الحديث أن يستعيدوا قراءة مبررات السنية السياسية قبل أن يصدروا حكمًا. أما الشيعية فقد وقفت من نظام الأمة والخلافة الراشدة موقفًا واضحًا رافضًا بدون مؤامرة ولا تحايل.

(١٠)
الكهنوت على العرش استوى

من ذلك اليوم المبكر الذي تجرأ فيه «مروان بن الحكم» أن يخطب على منبر رسول الله في المدينة فيدعي أن الله سبحانه قد اختار «يزيد بن معاوية» ليكون وليًّا للعهد، بدأت الخطوة الأولى نحو اعتلاء الكهنوت صهوة العرش العقيم.

ومع أن التدخل الإلّهي في هذه القضية ليس مقبولًا عند النخبة من علماء المسلمين، إلا أن العامة – أو ما يسمى الآن بالجمهور – وذوي الشوكة من رؤساء القبائل قد تقبلته بقبول حسن. وقد حاول الصحابة أنفسهم الوقوف أمام هذا الادعاء المغرض دون جدوى، فالحكم قد أصبح له مخالب وأنيابًا ونهرًا من مال. ولذلك لم يكن لصيحة «عبد الرحمن بن أبي بكر» – وهو يرد على مروان وكان ما يزال على المنبر – من تأثير عملي عندما جلجل صوته: (**سنة هرقل وقيصر. إن أبا بكر وعمر والله ما جعلها في أحد من ولده، ولا أحد من أهل بيته، ولا جعلها معاوية إلا رحمة وكرامة لولده**)[١].

كانت تلك بداية الكهنوت الرسمي والمعلن وكانت النهاية ما صوره لنا الإمام الحافظ «السيوطي» في القرن الرابع الهجري الاحتفال الكهنوتي بمراسيمه الرومانية والفارسية عندما تقلد السلطان «عضد الدولة» مسؤولية النيابة عن «خليفة الله على الأرض».

يقول الحافظ السيوطي:

(سأل عضد الدولة الطائع أن يزيد في ألقابه تاج الملة ويجدد الخلع عليه ويلبسه التاج فأجابه. وجلس «الطائع» على السرير وحوله مائة بالسيوف والزينة وبين يديه «مصحف عثمان» وعلى كتفيه البردة وبيده القضيب وهو متقلد بسيف (رسول الله) صلى الله عليه وآله وسلم. وضربت ستارة بعثها «عضد الدولة»

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٢٠٣.

وسأل أن تكون حجابًا «للطائع» حتى لا يقع عليه عين أحد من الجند قبله، ودخل «الترك» و«الديلم» وليس مع أحد منهم حديد. ووقف الأشراف وأصحاب المراتب من الجانبين؛ ثم أذن لـ «عضد الدولة» فدخل ثم رفعت الستارة وقبل «عضد الدولة» الأرض؛ فارتاع «زياد» القائد لذلك وقال لـ «عضد الدولة»: ما هذا أيها الملك؟ أهذا هو الله؟ فالتفت إليه وقال: «هذا خليفة الله في الأرض» ثم استمر يمشي ويقبل الأرض سبع مرات؛ فالتفت «الطائع» إلى «خالص» الخادم وقال: استدنه. فصعد «عضد الدولة» فقبل الأرض مرتين فقال له: أُدْنُ إلي. فدنا وقبل رجله، وثنى «الطائع» يمينه عليه وأمره فجلس على الكرسي بعد أن كرر عليه: اجلس، وهو يستعفي. فقال له: «أقسمت عليك لتجلسن» فقبل الكرسي وجلس، فقال له الطائع: «قد رأيت أن أفوض إليك من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي فتول ذلك» فقال: «يعينني الله على طاعة مولانا أمير المؤمنين وخدمته»)[1].

هذه الصورة الظاهرة ترينا الكهنوتية السياسية على أوضح ما تكون عليه. ولكن هناك صورة خفية أخرى ترسم ألوانها داخل القصور العباسية: أعين مسمولة وأذرع مقطوعة ومذلة وتعذيب وسجن وتقتيل وترويع وترك خلفاء في الشوارع يسألون الناس إلحافًا في نفس الوقت الذي يقعد المنتصرون فيه على كرسي الكهنوت دمية أخرى، يستخدمونها كما يقول «ابن طباطبا» ليتسلطوا بها (على رعيتهم ويوجبون عليهم طاعتهم بذلك السبب)[2].

وقد تفنن الوزراء والمتنفذون والطامعون في صياغة الخليفة الدمية وفق ما يرغبون؛ فكانوا يعمدون إلى تجهيله حتى لا يفقه شيئًا. ويفضلونه صبيًا غرًّا حتى لا يعقل من أمره شيئًا.

يعطينا «ابن طباطبا» صورة لسياسة التجهيل التي كان يمارسها الوزراء على الخلفاء فيقول: (طلب المكتفي من وزيره كتبًا يلهو بها ويقطع بمطالعتها زمانه؛ فتقدم الوزير إلى النواب بتحصيل ذلك وعرضها عليه قبل حملها إلى الخليفة. فحصلوا شيئًا من كتب التاريخ وفيها شيء مما جرى في الأيام السالفة من وقائع

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٤٠٨.

(٢) ابن طباطبا: الفخري ص ٣٢.

الملوك وأخبار الوزراء ومعرفة التحيل في استخراج الأموال؛ فلما رآها الوزير قال لنوابه: والله إنكم أشد الناس عداوة لي، أنا قلت لكم حصلوا له كتبًا يلهو بها ويشتغل بها عني وعن غيري. لقد حصلتم له ما يعرفه مصارع الوزراء ويوجد له الطريق إلى استخراج الأموال، ويعرفه خراب البلاد من عمارتها. ردوها وحصلوا له كتبًا فيها حكايات تلهيه وأشعارًا تطربه)[١].

ويذكر «ابن طباطبا» أيضًا أنه لما همّ الوزير بمبايعة «ابن المعتز» نبهه مستشاروه إلى خطورة تلك الخطوة وقالوا له: **(الرأي أن تجلس صبيًّا صغيرًا فيكون اسم الخلافة له ومعناها لك)**[٢]. ومثل ذلك ما حدث لعضد الدولة عندما هم بنقل الخلافة إلى الفاطميين فنصحه خلصاؤه بالبقاء مع خليفة يعتقد أنه غير شرعي على خليفة يعتقد شرعيته[٣].

وهكذا وضع الخليفة الدمية في تابوت مقدس حمله الوزراء والسلاطين على أكتافهم ليمارسوا من خلاله ما يرغبون فيه.

---

(١) الفخري ص ٧.

(٢) نفسه ص ٨.

(٣) عباس محمود العقاد: فاطمة الزهراء والفاطميون ص: ٦٩.

الفصل التاسع

الثمر الجاف

(١)

جناية الفقه السياسي على السياسة

أحاط الجفاف السياسي بثوابت نظام الأمة، فجفت ينابيعها النقية فأطلعت الرمال حسكها، لقد تركب من تلك التداعيات كلها مجتمع سياسي آخر، ليس هو وليد نظام الأمة بكل تأكيد، بل وليد مجتمع غير شرعي. مجتمع آخر لا يتفق مع مبادىء الإسلام[١].

ومع أن الفكر المعارض قد قيد .أئمته بشروط صارمة تعتبر خطوة متقدمة في التشريع السياسي، إلا أن عدة أسباب حدّت من تأثيرها.

أولى هذه الأسباب أنها ظلت محدودة الأتباع، وأن هؤلاء الأتباع لم يقدروا على تحويلها إلى مؤسسات تقيها عاديات التبديل.

وثانيها أنها تعرضت لتشويه مقصود من قبل فقهاء السلطة، ومن السلطة نفسها مما أدى إلى عدم تأثيرها. وفي العصر الحديث واجه «المصلحون» ما واجهه علماء «المعارضة» من التشويه، ومعركة الشيخ المصلح «محمد عبده» مع «علماء الأزهر» ترجيع لصدى تلك المعزوفة الشريرة، الأمر الذي أبقى أثر هذا المصلح الجليل محصورًا في النخبة، كما أبقى أثر أهل الفكر الأقدمين حبيس النخبة كذلك.

---

(١) الإسلام في الأسر ص ١١٩.

وثالثها أنها تعرضت لصراع مذهبي جرها إلى طرق فرعية أضاع الغرض منها، ومن ثم حرمت المذاهب من الفوائد التي عند الآخرين؛ فالفكر «الخارجي» في مفهوم الفقه المذهبي كله ضلال في ضلال، مع أن فيه ومضات مبدعة ومفيدة. ومن هنا حرم الفكر السياسي وحتى «الفقه» من الاستفادة من حسنات ما لدى الآخرين.

ورابعها أن الفقه السياسي طغى على الفكر السياسي عن طريق تديين القضايا بحيث لم يعد للفكر دور بعد أن أصبحت هذه القضايا دينية لا اجتهاد فيها. ولأن الفقه قد أصبح في مفهوم الأكثرية هو الشريعة - فقد كتب للفقه - بقوة الدول المتعاقبة - أن يتربع على العرش فيملي تاريخه السياسي. وهذا أصاب الفكر السياسي بجدب واضح.

نتيجة لذلك تم حصر الكتابة التاريخية على الشخصيات الحاكمة التي حظيت بفيض لا ينقطع من التأليف ومئات من الكتب، فتجد مئات الكتب عن «علي بن أبي طالب» و«عمر بن الخطاب» و«أبي بكر» وغيرهم، وذهب كل فريق يحشد الآيات والأحاديث حول فضل هذا وذاك للتدليل على أفضليته للخلافة، أي الجانب الفقهي، ولكننا لا نجدهم يكتبون عن مناهجهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي الجانب الفكري. وكان هذا هو الأساس الذي انبنى عليه منهج الكتابة التاريخية عند المؤرخين. وتأكيدًا لما نقول تعطينا المقارنة الإحصائية لما تم تأليفه في مجال الفقه والعبادة ولما أنجز من المؤلفات المتخصصة في حقول السياسة والاقتصاد والاجتماع صورة مفزعة، إذ يملك الجانب الفقهي وفرًا هائلًا، بينما لا يحظى الجانب الآخر إلا بالقليل القليل.

ومن الملاحظ أن الاتجاه إلى الكتابات السياسية الصرفة - على قلتها - جاء أيضًا بطريقة فقهية، كما نلمس ذلك عند «الماوردي» لدعم ما بدأ ينهار، أو لدعم ما هو قائم كما يظهر عند «الغزالي» و«ابن جماعة». وما كاد ينهار وما كان قائمًا هو بنية سياسية واحدة سداها ولحمتها الفقه الذي أنزل كتبه تبريرًا لما هو قائم، وليس تحليلًا وتقييمًا له، الأمر الذي يقطع بأن فن السياسة لما يتحول إلى علم بذاته. وحتى ابن خلدون في مقدمته لم ينج من هذه الآفة.

يقول دكتور حسين مؤنس: (إن فكر ابن خلدون السياسي لا يفترق كثيرًا عن فكر أولئك الذين عرضنا عليك آراءهم [الغزالي، الماوردي، ابن جماعة] في الإمامة والملك ولكنه أذكى منهم وأوسع علمًا وأدق حسًّا. ومن هنا فهو مع تسليمه في النهاية بما سلموا به يفرق بين الملك والإمام؛ فالملك في رأيه ضرورة يفرضها الاجتماع الإنساني، والإمامة نظام إسلامي هدفه إقامة حكم الإسلام...)[١].

و(يصل ابن خلدون إلى أن الخلافة هي أصلح صور الحكم «لأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليهما إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها [من] بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة «الدنيا». ومن هنا فصاعدًا يتفق ابن خلدون مع بقية الفقهاء في وجوب الخلافة، وهي عنده في النهاية ملك ديني وظيفته تنفيذ أحكام الشرع. وابن خلدون فقيه، والفقهاء هم الذين ينفذون أحكام الشريعة. ومعنى هذا - في النهاية - أن الخلافة كلها في خدمة الفقهاء[٢] وهذا هو لباب الفكر السياسي للفقهاء جميعًا، فما دام الحاكم يؤيدهم ويعطيهم درجاتهم ومراتبهم فهو عندهم حاكم مقبول وطاعته واجبة حتى لو كان فاسقًا قاتلًا سفاكًا)[٣].

صحيح أن موضوع الخلافة - باعتبارها قد أصبحت لب السياسة الإسلامية - قد تناولته كل الفرق الإسلامية بالتفصيل الوافي، ولكن من منظور فقهي في معظمه، وما كتب علميًا ظل حبيس النخبة مقصورًا بين العلماء متداولًا في أروقة مقفلة. وأما ما يسعى بين الناس وينتشر في أدمغتهم ويؤثر عليهم فهو لا يخرج معظمه من كونه فكرًا تلفيقيًا وضع الفقهاء تفاصيله من منطلق متمذهب.

---

(١) مؤنس: دستور أمة الإسلام ص ١٤.

(٢) أخالف الدكتور فيما ذهب إليه، إذ إن الفقهاء هم الذين كانوا في خدمة الملوك، وأوافقه في البداية. وقد شرحت رأيي منذ زمن.

(٣) مؤنس: دستور أمة الإسلام ص ١٦.

ولذلك لم يكن هدفًا في ذاته، بل كان مسايرة لظروفه. ولو شئنا الدقة لقلنا إنه محاولة لتدارك قضية بترت عن أصولها بترًا، فلفقت لها القضايا تلفيقًا لتتناسب مع حجم التغيير الذي حدث. لقد تم الابتعاد، بل الانصراف عن التفكير في العودة إلى الأصل الصافي والبسيط.

إن مهمة الفقه السياسي في حد ذاته ترميم لشيء موجود بينما مهمة الفكر تحليل ودراسة، فمن الطبيعي إذن أن يعقم الفقه السياسي عن إنجاب دولة سليمة الحواس.

من هنا نتأكد أن الفقه هنا قد استخدم في النهاية لحماية وضع يتهاوى، كما استخدم في البداية لتكريس انحراف يتقوى. لهذا كان الفقه السياسي فقهًا ترميميًا لا فكرًا إنشائيًا. وهو الذي كثر ونمى وتغلب.

كانت نتيجة السيطرة الفقهية المباشرة أن تشكل في تاريخ الفكر الإسلامي منعطفٌ حادٌّ لم يحظ بدراسة موضوعية. هذا المنعطف تمثل في سحب السياسية من مجالها الإنساني كنظرية قابلة للتطوير، إلى مجالها الفقهي كعقيدة ثابتة لا تقبل تطويرًا. مع العلم بأن ما اعتبروه فقهًا دينيًا هو في الحقيقة فقه طائفة من علماء التسلط اكتسب قداسة بفعل التسلط نفسه، ثم حل محل الأصل.

وفي الزمن الحاضر كما هو في الماضي، وبحسن نية بليدة أو علم غبي، دافع أنصار الخلافة عنها من خلال الدفاع عن الخليفة - القيصر (الملك العضوض) على اعتقاد منهم أنهم يدافعون عن النظام السياسي الإسلامي، في حين أنهم في الحقيقة إنما يدافعون عن مظالم الماضي، ولم ينتبهوا، أو لم يريدوا أن ينتبهوا، أنهم بذلك الدفاع يكرسون «التسلط» عن طريق تصويرهم الانحراف وكأنه الإسلام نفسه، ومن عرضوا الحكم الأموي والعباسي والعثماني وكأنها تمثل الإسلام النقي، في حين أنهم عرضوا خيام العشيرة الداكنة.

وقد تلقف الليبراليون هذا العرض حقيقة لا شك فيها، وأنه بالفعل النظام الإسلامي، ولذلك نأوا عنها تمامًا مستبعدين وجود حل سياسي إسلامي آخر. من هنا يتضح أن إقرار كثير من الفقهاء الخلافة بدون عقد قد أسهمت - عن

طريق دفاعها عن الدولة الفردية - في تقديم النظرية السياسية بهذا الشكل المروع. وليس هناك تضليل أبشع ممن يذهب إلى القول بأن الإجراءات التي اتخذها معاوية والخلفاء القياصرة هي نوع من التطوير الذي يتناسب مع اتساع الدولة الإسلامية. وهذا القول يوحي أساسًا بأن معاوية لم يعمل شيئًا سوى أنه طور الخلافة الراشدة من الأسلوب البدائي إلى نظام الدولة. لكنهم وقعوا في التناقض حيث أثبتوا التطور ثم وضعوا صاحبه في رتبة أدنى من أبي بكر، في حين يقضي منطقهم بأن المتطور أعلى رتبة. وهم لا يجرأون على القول بأنه قدم أفضل مما جاء به الخلفاء الراشدون وإلا لرفعوه فوق مستوى أبي بكر بالضرورة. ولكن الغرض هو اعتباره امتدادًا على نحو ما للخلافة الراشدة.

فهل كان ذلك صحيحًا؟

مع أن طرح السؤال أصلًا يشتم منه رائحة اللجاج المذهبي، فنحن لا نحب أن نستدل على بطلانه بنفس سلاحهم أي من الناحية الدينية وذلك بحديث: (**الخلافة من بعدي ثلاثون عامًا ثم ملكًا عضوضًا**) فهذا الحديث يضع حدًّا لهذا اللجاج. ولكنا مع ذلك نناقشه من الناحية التاريخية، حيث يتضح بصفة قاطعة مسنودة بوقائع التاريخ ألا صلة بين نظام الأمة، ونظام الدولة الفردية. ومن ثم لا يمكن الرد بالإيجاب وإلا فقد التاريخ منطقه.

دخل الفقه السياسي إذن في صلب «أصول الدين» وتعامل فقهاء السياسة معه على هذا الأساس. وهنا تم الافتراق الحاد بين الخلافة القائمة على البيعة باعتبارها عقدًا اجتماعيًا وبين الخلافة القيصرية أو الملك أو السلطنة القائمة على القوة والقهر باعتبارها كهنوتًا براقًا، كما تم الافتراق بين الإمام المسؤول عن تنفيذ مبادىء الشريعة العامة وقرارات الشورى وبين الإمام أو الملك أو السلطان الذي أصبح هو المشرع والمطاع... وتداعت بقية المؤسسة.

إن عدم الاهتمام بالفكر السياسي هو الذي أضاع على المسلمين بناء وتطوير «مؤسسات الخلافة الراشدة» وجعلهم ينصرفون عنها إلى غيرها. وهي ظاهرة تكشف أزمة الفكر السياسي عند المسلمين بصفة عامة وفي قسوة بالغة.

ولن تجد انفصامًا بين الفكرة والتطبيق كما تجده عند الفقهاء، فعلماؤهم

الكبار قد حددوا بوضوح: أنه لا يقبل رأي عالم في عالم آخر إذ هما متخاصمان. وقد روى العلامة القاسمي كمية من تلك الأقوال نختار منها ما قاله الإمام ابن عبد البر: (**إستمعوا علم العلماء ولا تصدقوا بعضهم على بعض**) وقول الإمام الذهبي: (**كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعبأ به ولا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد**) وقول الإمام المقبلي: (**وأشدها عداوة ما كان من قبل المذهب لأنه يزعمه دينًا، ويمرن عليه فيغر نفسه أنه دين**)[١].

ولو اتبعنا هذه الأقوال لتخففنا من حمل الفقه التاريخي ولصفينا الهوى والرغبات. ومع ذلك أخذت آراء الفقهاء في الفرق والمذاهب والوقائع تاريخًا مقبولًا. وأكبر شاهد على ذلك ما كتبه البغدادي في الفرق بين الفرق.

---

(١) القاسمي: تاريخ الجهمية ص ١٠٦ - ١١٠.

(٢)
جناية الفقه السياسي على التاريخ

يتخلص المشفقون من أهل الفقه السياسي من تقويم التاريخ دفعة واحدة تحت دعوى ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ ودعوى تقول (**دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا**)(١). وهي مقولة تلقي عنها مسؤولية تحليل وقائع التاريخ وتتحمل في الوقت نفسه مسؤولية التلاعب به من أجل ألا يتكدر خاطر حكام الدولة الفردية. وإلا فهم قد لوثوا بها ألسنتهم. والغرض من تلك المقولة هي الدفاع عن معاوية فقط لأنه لم يحدث بين الصحابة سفك دم. ولا نعرف أحدًا من المتكلمين أو الفقهاء إلا وتحدث عنها، ومعظمهم ولغ فيها لصالح الفردية وليس لصالح الحقيقة التاريخية.

وهكذا تحت ثقل الأزمة السياسية الفقهية دخل موضوع «القضاء والقدر» ضمن هذا التعامل لا من حيث أنه قدر محكوم بقواعد تقوم على الأسباب والمسببات، وإنما لأنه قدر غامض يمثل مشيئة الله الخفية التي تنصر هذا على ذلك بدون أسباب. وما دامت تلك مشيئة الله فالكل على حق القاتل والمقتول. وبهذه الطريقة فرض الفقه هيمنته على فهم التاريخ.

ثم أصبح استغلال تلك الآية الكريمة - وهي قد نزلت في معنى آخر - أحد الموانع في دراسة وتقويم التاريخ الصحيح. مع أن الأمر القرآني صريح في دراسة التاريخ للعبرة والتجربة. و«القرآن الكريم» نفسه مليء بحوادث التاريخ. ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

وبتحوير آية ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ﴾ عن مسارها ومساقها تم التعامل مع وقائع التاريخ بعيون مقفلة كقدر غامض مفروض فرضًا بدون أسباب. وأصبحت الدوافع النفسية تختبىء تحت شعارات دينية كانت تستخدم لأغراض أخرى فأصبحت تردد وفق التبريرات الجديدة كمثل: «هذا ما اختاره الله لنا والخيرة فيما اختار»

(١) العوّا: في النظام السياسي ص ١١١.

إلى فيض من التعابير الجميلة أبعدوها عن مسارها وأقسروها على مسار آخر. وبطبيعة الحال فقد تم بسبب هذه التفسيرات الهائجة إلغاء فهم التاريخ وفهم دوافعه. إن روح الفقه السالب قد غزا التاريخ وتحكم في مفاصله ودروبه.

تتجلى جناية الفقه على كتابة التاريخ في إدخال التمذهب على المادة التاريخية وصبغها به وتلوينها بلونه. وأدى التمذهب إلى التعصب، فاستباحة حرمة التاريخ.

كتب المسلمون التاريخ بطريقتين، فله قراءتان.

الأولى صاغها المؤرخون عن طريق كتابة الوقائع بدون تفسير ولا تأويل، حيث تم - عن طريق الروايات المتضاربة - حشد كمية هائلة من التناقضات، فامتازت بأمانة النقل.

والثانية تفسيرات تاريخية صاغها الفقهاء بتأويل الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وفق رغبات الحكم لتثبيت أوضاع معينة، فخانت أمانة العقل. وبهذه الطريقة الأخيرة تمكن الفقه التاريخي من تدين الخلافة، والصلاحيات، والطاعة المطلقة، والتغلب، وإلغاء القيادة الجماعية، وإلغاء الانتخاب والشورى، إلخ - ثم أدخل هذه المنقلبات كلها ضمن نسيج الفقه، وكان لها التأثير الأكبر في خلق حالة ذهنية تقبل النظريات بدون تطبيق، وتضع مصلين في اتجاه قبلة أخرى، وتجعل من التاريخ عملية تخدير.

لم تتضح جريرة الفقه المذهبي السياسي كما اتضحت في التفريق بين عرب وعجم حيث لم تكتف بتنصيب قريش على قمة الهرم الإنساني إلى درجة أن مقارنتها بغيرها من الأمم جريرة دينية، بل أصبح هناك عنصرية عرقية حقيقية.

من ذلك مثلًا دفاع ابن خلدون عن العباسة أخت الرشيد وزواجها من جعفر البرمكي. فتكذيبه لذلك الزواج يقوم على منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنها (**بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين.. وأنها أخت خليفة محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية.. فكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها بمولى من موالي العجم. ثم لو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك**

زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها)[١].

قد تكون القصة غير صحيحة ولكن ليست لهذه الأسباب الذي لا يقرها الإسلام، فللعظماء عيوب، وللحب سطوة. وقد عرفنا أناسًا من العظماء يسقطون إلى درك خفيض، كما عرفنا أناسًا يخرجون من دينهم بسبب الحب. وقد ترك إدوارد السابع صاحب الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس ملكه وتاجه وصولجانه من أجل من أحبها. ثم هل يستطيع أن ينكر أن الفساد والانحلال كان متفشيين في البلاط العباسي تفشي الوباء العاصف.

وفي هذا السياق يدخل ما كتبه أستاذ إسلامي معاصر يرى فما ذهب إليه «ابن حيان» من نسب «ابن حزم» إلى أسرة مسيحية» **(ليس إلا محاولة مسيحية للفوز بعالم كبير كانت له الريادة في فتح أكثر من مجال من مجالات الإبداع الفكري)**[٢].

هذا التفكير لا يتفق وطبيعة الإسلام، وسواء أكان الأصل مسيحيًا أم غير مسيحيّ فقد صاغه الإسلام فكرًا متميزًا. إن «صهيب الرومي» مدين لأفكار الإسلام وليس لعنصره. وكذلك «ابن حزم» فالإسلام بطبيعته عالمي إنساني لا يهمه العنصر والعرق، والله رب العالمين وليس رب العرب ولا رب المسلمين فقط، وليس معنيًا ببحث هذه القضايا من هذه الزاوية. ولكن العرقية قد تغلغلت حتى أصبحت جزءًا من المادة التاريخية.

واتضحت جريرة الفقه المذهبي في نحو واضح في إدخال الفقهاء على مادة التاريخ حيث يعتبر كل واحد منهم أن مذهبه هو الفرقة الناجية والبقية في النار. وانسحب هذا على كتابة التاريخ فإن لم يوافق المؤرخون هذه الفرقة فهم في النار أيضًا، لأنهم الفرقة الناجية ونظرتهم هي الصافية. ومن هذه أيضًا طرح وقائع سياسة ليست من شؤون القضية السياسية، كقضية القرشية والقرابة ومجرد رؤية النبي والأفضل، إلخ.

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ١٥.

(٢) عويس: ابن حزم ص ٥٤. وكان أبو زهرة أكثر موضوعية عندما رجح ما رواه ابن حزم عن نسبه بقوله أنه (أعلم به) (تاريخ المذاهب الإسلامية ٢: ٥٣٨).

فإذا تجاوزنا هذه الحواشي ودخلنا في العمق فلن نجد دليلًا على الاستيطان الفقهي أكثر وضوحًا من استيطانه فوق موضوع الخلافة، والخلافة هي لب السياسة لدى الفقهاء، وهي المثال الأكثر إيضاحًا لتبيين هذا الدور. وقد اخترنا «ابن حزم» رحمه الله مثالًا لهذا النموذج في التعامل مع التاريخ. وسوف نطيل وقفتنا معه لا باعتباره «ظاهريًّا» وإنما كونه أحد رجال الفقه الإسلامي الذي لا يمتري أحد في علمه وتحلقه وجلال قدره، لكنه أحيانًا يهبط من القمم إلى السفوح ويكون هبوطًا مسفًّا للغاية. إن ابن حزم العالم الجليل الواسع الثقافة قد وقع ضحية هذا الفقه - الفخ.

يجعل ابن حزم الفضل هو الكفاءة في أحقية الخلافة، لأن المفاضلة (**ستنتهي إلى تحديد من من الصحابة كان أولى بالتقديم بعد وفاة رسول الله؟**)[1]. وكان يهدف من ذلك أنه (**إذا بطل تفضيل علي على أبي بكر بطل بالتالي استحقاقه لأن يكون الخليفة الراشدي الأول**)[2].

وعلى هذا الأساس بلغ به الهوس أن صنف الناس في العهد الراشدي إلى ثمان مراتب يقف على رأسها نساء النبي وعلى سفحها عامة من أسلموا من العرب والعجم: (وهناك طوائف أخرى لا تندرج تحت هذه الطبقات وليس لها حق في العمل السياسي وهم المنافقون والخوارج والروافض)[3].

فهو هنا يسن تشريعًا بالحجر السياسي على من هم ضد أفكاره. وبهذا يكون من أوائل المشرعين في حجر الرأي الآخر.

وقد جره هذا الاتجاه إلى الاستغراق فيه والدخول في قضايا عجيبة. ومن ذلك تفضيله نساء النبي على فاطمة الزهراء ليبطل دعاوى الشيعة في أحقية علي. وهذا التصنيف - كما يقول عويس -: (**إنما يورده ابن حزم لتدعيم رأيه في أحقية أبي بكر في الخلافة من جهة ولبيان ضلال الشيعة الذين اعتمدوا على قرابة فاطمة التي فضل ابن حزم نساء النبي عليها - من جهة أخرى - فهو بالتالي يعطل دعوى الشيعة من جهتين: من جهة أفضلية نساء النبي على فاطمة،**

---

(١) عويس: ابن حزم ص ٢٦٠.

(٢) نفسه ص ٢٦١.

(٣) نفسه ص ٢٦١ - ٢٦٢.

ومن جهة أفضلية أبي بكر على علي بن أبي طالب)[١].

ومع أنا ننظر إلى مثل هذا البحث بإشفاق، إلا أن خطر تلك القضايا ينبع من شدة تمذهبهم، وإلا فإن الفضل لا يعرفه إلا علام الغيوب، وليس في مكنة أحد أن يفاضل بين الفضلاء فلم يطلع أحد على النوايا غير الله. وكانت الأفضلية - بالتعاون مع الولاء الشخصي للحاكم - أول الطريق لهدم الكفاءة.

على أن المتتبع لأفكار ابن حزم يواجه بعدة تناقضات حادة. فمن ذلك مثلًا أنه أثبت فضل أبي بكر ليثبت حقه في الخلافة لكنا نجده يقول أن الناس في السقيفة رضوا بأبي بكر (**ليس لثبوت فضله وجهاده في الإسلام أكثر من غيره، ولكن لأن الأنصار وهم أهل الدار والمنعة والعدة والسابقة.. قد رأوا أن الحجة قائمة عليهم بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم)**[٢].

وهنا يضع النص فاصلًا ومن ثم لم يعد للأفضلية أهمية. وما الحاجة إليها وقد وجد نص مقدس؟ وهذه الأفضلية التي يزعمونها لم تمنع أن يكون أبا بكر ذات يوم تابعًا لقيادة عمرو بن العاص ولمن هو أصغر سنًّا منه أسامة بن زيد. ولكن الفقه قد عصب العيون فلا ترى.

ولشدة هواه الأموي وقع في التناقضات. فهو مثلًا يقول بالقرشية لكن هذه القرشية عنده (**لا تعني وراثتها، بل هو يصرح بأنه لا يجوز التوارث فيها عكس ما يقول الروافض)**[٣] ثم نراه مرة أخرى: (**يفضل أسلوب التولي بالعهد صراحة حين يذكر أساليب اختيار الإمام ويحصرها في ثلاثة: أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته.. وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره)**[٤].

---

(١) عويس: ابن حزم ص ٢٦٢ وقد علق عويس على هذا الرأي بقوله: (ونحن نرى ابن حزم قد بالغ في أفضلية نساء النبي).

(٢) نفسه ٢٦١. وانظر ٢٦٥. ويعلق على هذا الرأي قائلًا: (لا نرى أن أبا بكر قد ولي بعهد صريح من الرسول عليه الصلاة والسلام، وإلا لما كان للآراء التي قيلت في السقيفة معنى).

(٣) نفسه ٢٦٤.

(٤) نفسه ص ٢٦٥. والتنقيط من مؤلف الكتاب. وقد ذكر له عدة تناقضات اعتذر له فيها. انظر صفحات ٢٣٧ - ٢٣٨.

على أن ابن حزم بسبب إيمانه بالقرشية لم يحرم غير العرب من الخلافة فقط بل حرمهم الفضل أيضًا؟ ويأتي فضلهم عنده في المرتبة الثامنة والأخيرة[1]، وأن الإنسان ليأسى على ذلك الصرح الشامخ أن يقع فريسة نازية عرقية مذهبية. وكفى المرء نبلًا أن تعد معايبه.

وتتضح العصبية الفقهية عندما يكتب عن الإمام «علي» رغم محاولته أن يكون منصفًا. لكن تعصبه لمعاوية أوقعه في فخ التعصب. فالإمام «علي» في نظره (**هو الإمام الواجب طاعته فيما أمر به من طاعة الله عز وجل، سواء كان هنالك من هو مثله أو أفضل، كما سبقت بيعة عثمان فوجبت طاعته وإمامته على غيره. ولو بويع هنالك وقت الشورى علي أو طلحة أو.. لكان الإمام، وللزمت عثمان طاعته وإمامته على غيره.. فصح أن «عليًّا» هو صاحب الحق والإمام المفترض الطاعة**)[2].

ابن حزم في هذه الفقرة مؤرخ يجري أحكامه وفق طبيعة الحكم في الإسلام لكنه لم يلبث أن تخلى عن دراسة التاريخ المحكومة بضوابط منهج وخبط في العصبية، ومن ثم اعتسف التفسيرات اعتسافًا، ولهذا نراه يتابع الحديث عن مقدماته فيقول: (**و«معاوية» مخطىء مأجور مجتهد**)[3].

وأظننا بحاجة إلى إلغاء عقولنا لنبتلع هذا التفسير القائم على الخطأ المأجور...! إننا الآن نقف مع العصبية الفقهية وجهًا لوجه، لأننا نعرف أن للمجتهد أجرًا إذا أخطأ في القضايا العبادية. أما في الدماء وتحويل الخلافة إلى قيصرية، والشورى إلى فردية، فالمخطىء لا يمكن أن يؤجر على دم مسفوح وحق مضاع. إن أجر المجتهد المخطىء يحتاج إلى تحديد أرضية هذا الاجتهاد؛ فليس هناك - كما هو معروف فقهيًا - اجتهاد في النصوص الثابتة، وإنما يسمح به فيما ليس فيه نص. ودماء المسلمين وحقوقهم منصوص على رعايتها فليس فيها اجتهاد قط. ثم أليس في ذلك إعفاء للظالم من مظالمه،

(١) عويس: ابن حزم ص ٢٦١.

(٢) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ص ٧٦. والتنقيط من مؤلف الكتاب. الطبعة الأولى ١٩٦٨. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٣) نفسه ص ٧٦.

وتذليل لجرائمه عندما تلغى الضوابط والشروط من طريقه؟

في تحليل معارك «الجمل» و«صفين» أهم معركتين أو قل مأزقين عند فقهاء السلطة ومؤرخيها، نلمس التمذهب متأجّجًا. ومع أن الأكثرية منهم تعتبر الخارج على الإمام «علي» باغيًا إلا أن ما اخترعته من معنى «الصحبة» قد أوجد التبرير الكافي لشرعية البغي، وأمكن تفادي العمل به حتى لا تسقط ولاية «معاوية» شرعًا. وإذا كانت براءة «الزبير» و«طلحة» و«عائشة» قد توضحت بالتوبة والرجوع من المعارك إلا أن موقف «معاوية» في «صفين» شكل لديهم أزمة تفسير؛ فهم يحكمون ببغيه ويخطئونه ثم يعتبرون ما حدث منه خطأً مأجورًا ولو بغير توبة!! وقياسًا على هذه التلفيقات يصبح الباغي مأجورًا ومثابًا. والقاتل مأجورًا مثابًا بل وإمامًا مفترض الطاعة.

وقد علق إمام أهل الحديث في عصره «محمد بن اسماعيل الأمير» على قول من يقول بأن معاوية مجتهد مأجور بقوله: **(لا شك أن من يعرف حال معاوية يعرف أنه ليس من الاجتهاد في ورد ولا صدر، وأي اجتهاد وهذا النص ينادي بأنه الفئة الباغية، والنص القرآني ينادي بالأمر بقتال التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، وإنما الرجل متحيّل على الملك ملفق شبهة الطلب بدم عثمان يضلّ أهل الشام بها، وأي اجتهاد مع النص بأنه باغ، وأي اجتهاد مع إخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام بأنه يقاتل القاسطين وثبتت صحة الحديث عند إمام المتأخرين من أهل السنة الحافظ بن حجر)**[1].

وفي محاربة معاوية للإمام ينتهي ابن حزم بتبرير أعماله بتفسير جريء كما يقول عويس وشاذ كما أقول. وبالرغم من أن رائحة المذهبية تفوح ضد خصومه من أئمة المذاهب إلا أن المقارنة بين حكم من يعمل عمل قوم لوط وبين من يقتل النفس البشرية من أجل غرض نفساني قد بلغ غاية الإسفاف فهو يقول: **(ولا عجب ممن يجيز الاجتهاد في الدماء والفروج والأنساب والأموال والشرائع.. ويرى ذلك مباحًا لليث وأبي حنيفة والثوري ومالك... وأشهب وابن الماجشون والمازني.. فواحد من هؤلاء يبيح دم هذا الإنسان وآخر منهم**

---

(١) محمد بن إسماعيل الأمير: الروضة الندية في شرح التحفة العلوية ص ١٠٦ - ١٠٧. طبعة محققة بإشراف السيد أحمد الشامي. الطبعة الأولى ١٤٠٥/١٩٨١.

يحرمه.. كرأيهم فيمن عمل عمل قوم لوط.. ثم يضيقون ذلك على من له الصحبة والفضل والتقدم والاجتهاد كمعاوية وعمرو بن العاص)(١).

ويعقب الدكتور عويس على رأي ابن حزم في تبرير تصرف معاوية بأنه لا يخلو من تعاطف مع معاوية والتماس أعذار له وإن لم يكن ناصبيًّا(٢). على أن المنطق لم يكن في جانب ابن حزم في هذه القضية وحتى لو صح ما ينسبه إلى أئمة المذاهب من تحليل فإن ذلك التحليل خطأ لا يجيز له هو أن يبيح سفك دم المسلمين من أجل قيصرية يفرضها. وإلا كان مثلهم. لو صح شيء عنهم.

ويعتبر ابن حزم قتل حجر بن عدي أول وهن في الإسلام(٣)، ومع ذلك فلا يعتبر ذلك خروجًا على النص القرآني بحرمة الدم وإنما هو اجتهاد خاطىء. ويرى ابن حزم بدافع العصبية المقيتة أن ابن ملجم قتل عليًّا باجتهاد فيرد عليه إمام أهل الحديث ابن الأمير بقوله: **(وما دعوى الاجتهاد لمعاوية في قتاله [لعلي] إلا كدعوى ابن حزم أن ابن ملجم أشقى الآخرين مجتهد في قتله لعلي عليه السلام كما حكاه عنه الحافظ ابن حجر في تلخيصه. وإذا كان كل من ارتكب هواه ولفق باطلًا يروج به بلواه اجتهادًا لم يبق في الدنيا مبطل؛ إذ لا يأتي أحد منكرًا إلا وقد أهب له عذرًا، وهؤلاء عبدة الأوثان قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾)**(٤).

إن المأساة تظهر في كتابة «ابن حزم» التاريخية بحيث تصلح أن تكون مثالًا جيدًا لتنازع الفقه مع التعصب حيث استنجد التعصب بالفقه للدفاع عن واقع يناقض قواعده.

يقول الأستاذ «سالم يفوت» في كتابه القيم عن «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» في فصل النظرية السياسية: الخلافة والإمامة، ما يلي: **(كان ابن حزم في تنظيره السياسي لا يشرع لدولة طوباوية أو لحلم فلسفي سياسي فاضل، بل كان يصدر عن آراء فقهية تدعم موقفًا سياسيًا سابقًا وتجربة**

---

(١) عويس: ابن حزم ص ٢٣٤. والتنقيط من مؤلف الكتاب.
(٢) نفسه ص ٢٣٥.
(٣) نفسه ص ١٨٢.
(٤) ابن الأمير: الروضة الندية ص ١٠٧.

سياسية عاشها).

ومن ثم يقول: (فهو يقرر أن الإمامة فرض لازم ولا يمكن قيام الأحكام إلا بإمام وإلا عمت الفوضى... وابن حزم بهذا الصدد يصوغ الرغبة التاريخية للأندلس قبل سقوط الخلافة.. إن ما كان يعنيه هو أمر الخلافة الأموية [الأندلسية] الضائعة)(١).

ابن حزم هنا يكرر تجربة الماوردي والصراع بين الخليفة - الدمية والسلاطين. ومن ثم يبرز ابن حزم ماورديًا آخر. وتبرز ظروف الحاكم متشابهة ومنطق المدافعين متضاهية.

وهو (يقرر أيضًا كشرط من شروط الإمام أن يكون قرشيًا بنص رسول الله... [و] يتفق ابن حزم في هذا الشرط مع كل المفكرين السنيين الذين اعتبروا كون الخليفة من قريش شرطًا ضروريًا لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه)(٢).

إن القول بالنص وبالإجماع هو تعبير عن وجود مذهبية راسخة. وقد فرغنا من بطلان وجود نص وبقي علينا الحديث عن قضية الإجماع. والحق أنه لم يكن هناك إجماع على أحد من الخلفاء الراشدين. فأحد كبار الصحابة ذي الثقل السياسي الكبير «سعد بن عبادة» وأنصاره لم يبايع «أبا بكر»، كما أن «الخوارج» وبعض فصائل «الزيدية» ومجتهديها لا يقولون بـ «القرشية» فانتفى الإجماع على النص والقرشية.

يناقش «سالم يفوت» الشرط القرشي عند ابن حزم وتناقضه معه فيقول: (إننا نفهم الدواعي الحقيقية التي تجعل ابن حزم يتشبث بشرط القرشية، فهو يريد من خلال ذلك سحب الشرعية الدينية عن أدعياء الخلافة البربر أو الصقالبة والطعن في أحقيتهم في السطو عليها أو الانفراد بإمارات أو ممالك منفصلة عن قرطبة حاضرة الخلافة. لكننا لا نفهم موالاته المتكررة للعامريين مع أنهم ليسوا قرشيين ولا حتى عدنانيين بل هم قحطانيون من عرب الجنوب. لا نفهم أيضًا

---

(١) يفوت: ابن حزم ص ٦٤ - ٦٥.
(٢) نفسه ص ٦٥ - ٦٦.

إعجابه، لفترة ما، «بخيران» و«مجاهد» العامريين مع أنهما صقلبيان. وما هو أدهى من كل ذلك لا نفهم سر معاداته لبني حمود مع أنهم أدارسة، أي قرشيون ومن آل البيت؟ لا يمكننا أن نفسر ذلك إلا بأن أسرة صاحبنا كانت من صنائع العامريين ومن المناصرين لهم، فتحزبها وحماستها للأمويين ثم العامريين وتفانيها في خدمة خلفائهم، هو ما يمنعنا من الانسياق وراء إغراء النظرة إلى ما جاء في مؤلفات ابن حزم من شروط تتعلق بالإمامة على أنها شروط مثالية لا تقيم وزنًا لسير الأحداث والظروف السياسية في عصره)[١].

ويناقشه في شروط العدل والصلاح التي تشدد فيها ابن حزم نظريًّا وتناقضه معها عمليًّا قال: (يشترط ابن حزم في الخليفة أيضًا، بعد القرشية، أن يكون بالغًا مميزًا وأن يكون مسلمًا. كما يشترط فيه أن يكون متقدمًا لأمره يتحمل تبعات الحكم، عالمًا بما يلزمه من فرائض الدين تقيًّا، ظاهر حاله الصلاح، غير معلن الفساد في الأرض، ولا يشترط أن يكون سليم الجسم صحيحًا معافى، لأن ذلك لن ينقص في شيء من أهليته للإمامة والتي هي أهلية أساسها الكفاءة في إقامة العدل والقسط «فالعبرة بالقدرة على القيام بالعدالة فهي مناط الأمة، وبغيرها لا يتحقق المناط»)[٢].

وبعد هذا العرض يضع هذا السؤال: (إلى أي حد توفر هذا الشرط، شرط العدل والصلاح، في خلفاء الدولة الأموية التي يناصرها فقيهنا؟).

ثم يجيب معتمدًا على أفكار ابن حزم نفسه في كتابه «نقط العروس»: (يحشر ابن حزم الخليفة عبد الرحمن الناصر ضمن من سماهم «مجاهروهم بالانهماك في المعاصي»)[٣]. ثم يسوق أمثلة ذكرها ابن حزم في كتابه ثم يقول مواصلًا: (في نفس الكتاب أيضًا يتحدث عن عيوب كافة الخلفاء الأمويين ومثالبهم مبينًا عن قدرة خارقة في استقصاء الوقائع ومعرفة جيدة بالأحداث وقوة كبيرة على تتبعها. لكن كل ذلك لم يدفع به إلى سحب الشرعية عن خلافتهم بل بالعكس، لقد اعتبر خلافتهم خلافة مشروعة لسبب أساسي هو أنهم أمويون

---

(١) يفوت: ابن حزم ص ٦٦.
(٢) نفسه ٦٦ - ٦٧.
(٣) نفسه ص ٦٧.

أقاموا دولة موحدة، وسلطة ممركزة وقضوا على الفوضى السياسية. وظلمهم ومعاصيهم أهون مما لو لم يكونوا؛ فقيامهم على وحدة السلطة واستمرارية الدولة يغطي على مساوئهم وعيوبهم. وهذا ما يفسر لنا التفاوت الملحوظ بين المبادىء كما يصوغها فقيهنا، وبين الوقائع التي يغفض الطرف عن الكثير منها)[١].

الواقع كان مناقضًا للنظريات مناقضة سافرة. هذا ما أكده «سالم يفوت» عندما قال: (وهذا ما جعل الفترات التي عرفت فيها الأندلس استقرارًا سياسيًّا تكون فترات رخاء وازدهار اقتصادي دون أن يعني ذلك بالضرورة غياب الاستبداد في مستوى ممارسة السلطات وانعدام طرق الكسب الحرام كالمتاجرة في الخمر وبيعها للمسلمين وتفشي المعاصي، فقصور أمراء وخلفاء بني أمية كانت أكبر مستهلك للخمر وأوسع مرتع للمعاصي. هذا فضلًا عما اتسمت به الحياة الأندلسية تحت الخلافة من تطور وتعقيد في العادات والأخلاق. لكن ابن حزم يصر مع ذلك على ألا يقرن كل ذلك إلا بملوك الطوائف)[٢]، وهنا يبلغ التعصب ذروته مستخدمًا الفقه مطية.

ويشترط «ابن حزم» أن الخلافة لا تكون بالوراثة. ويقول أبو زهرة أن ابن حزم قال: («لا خلاف بين أحد من المسلمين في أنه لا يجوز التوارث فيها»، أي في الإمامة، ولا في أنه تجوز لمن لم يبلغ، حاشا الروافض، فإنهم أجازوا كلا الأمرين، ولا خلاف بين أحد في أنها لا تجوز لامرأة)[٣].

هنا نحن أمام فكر سياسي متطور، ولكن سرعان ما يركبه الفقه السياسي فيجهد نفسه في تبرير الخلافة الأموية في الشام وقرطبة ويصرف جهدًا واسعًا في تبرير ولاية العهد.

ويعلق «يفوت» على رأي ابن حزم في عدم الوراثة: (وهذا يعني بصريح العبارة أن الخلافة خلافة نبوية تجوز في كل من استوفى شروطها وأثبت أنه أهل لها دون تمييز. فهل تحقق هذا الشرط يومًا ما في الأندلس وفي ظل الدولة

---

(١) يفوت: ابن حزم ص ٦٨.
(٢) نفسه ص ٦٩.
(٣) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢: ٥٦٦.

الأموية بالذات؟ إننا نعرف الجواب مسبقًا، لكن فقيهنا لا يعدم الحجج الكافية لدعم ما هو قائم وما لم يعد قائمًا)[١].

وقد بلغ بـ «ابن حزم» التعصب أنه يتجاهل المسلمات في سبيل الدفاع عن هواه. ومثلًا على ذلك جعل دولة بني العباس ملكًا عضوضًا محققًا كسرويًا ولم يصف دولة بني أمية بمثل هذا الوصف، بل أعطاها من الوصف ما ليس حقيقيًا، فهو يقول إنهم لم يكثروا من جمع الأموال ولم يبنوا القصور[٢]. ونسي أن عمر بن عبد العزيز أنشأ ديوان المظالم لإرجاع ما سلبه الأمويون من أراض مغتصبة، ونسي أن قصور هشام بن عبد الملك ما تزال إلى الآن في صحارى الأردن وفي غوره، ونسي حديث الملك العضوض - وهو عند ابن حزم صحيح - وأن بداية هذا الحكم العضوض معاوية، والحديث لا يختلف أحد عليه.

وأخيرًا لن نترك صاحبنا الجليل بدون إيجابيات. ومن الإنصاف أن نذكر بعض إيجابياته - وله إيجابيات كثيرة - للتدليل على أنه عندما يفارق هواه يتجلى. ومن هذه الإيجابيات رأيه في الخروج على الظلمة **(فإن لم يؤمن أذاهم إلا بالخلع خلعوا وولي غيرهم فإن لم يكن خلعهم إلا بالقتل وجب قتلهم)**[٣].

ومن هذه الإيجابيات مناقشته الذين حثوا على الصبر والتغيير بالقلب واللسان فقال إن الصبر هو على الحق: **(وأما إذا كان بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصبر على ذلك)**[٤].

---

(١) يفوت: ابن حزم ص ٩٦.
(٢) عويس: ابن حزم ص ٢٣٦.
(٣) نفسه ص ٢٦٩.
(٤) نفسه ص ٢٦٩.

(٣)

فخ الفقه السياسي

وعلى خطى ابن حزم سار ابن خلدون[١]. وإنها لخسارة ما بعدها خسارة تلك التي جعلت مفكرًا كابن خلدون يقع في فخ الفقه السياسي. وعندما كتب حول هذه القضايا كتب بقلم غير القلم الذي ابتكر به علم الاجتماع. إنه هنا صدى لابن حزم، بل صدى للماضي كله.

ولكن ربما كان لانهيار الأوضاع، وتعدد الإمارات وتفكك الوحدة السياسية، وحدة الصراع بين القوى المختلفة والشعور بالضياع، أثر في تفكير ابن خلدون فخلق فيه حاضره السيء تطلعًا إلى ماضيه الأقوى فتناسى أوجاعه وعاد إلى الدولة الفردية القوية ولو ظالمة، ومن ثم اندفع في الإشادة بها والدفاع عنها. وكما هو معروف، فهذه الدولة الفردية كانت قد تمثلت في ثلاث دول كبار هي الأموية والعباسية والفاطمية، وزعماؤها قرشيون، فكان لا بد من التشديد على قيادة هذه القرشية باعتبارها عنصرًا يتقبله - بحكم التراكم الديني - كل الناس. ومن ثم يمكن القول بأن هذه القرشية كانت علة الانهيار في البداية وحلم العودة في النهاية. والمؤسف أن المؤرخين ظلوا في إسار الفقه لم يتمكنوا من الخروج من هذا الإسار، بل لم يحاولوا الانفكاك عنه.

وقع «ابن خلدون» في نفس الفخ إلا أنه يتفرد بالقول بأن وجوب القرشية جاء عن طريق إجماع الصحابة يوم السقيفة ورضاء الأنصار بذلك، وليس بنص من الرسول كما تذهب إليه معظم الفرق والمذاهب. ولكن فكرة «ابن خلدون» هذه ما لبثت أن وقعت في التديين لأن الفيلسوف الكبير يعتبر الإجماع تشريعًا دينيًا. ومن هنا قال بوجوب القرشية. ودلل على ذلك أن الناس تلقوهما بالقبول، طيلة القرون الأولى ولم يأت رفضها إلا في وقت متأخر، وبالتحديد

---

(١) يوصي ابن خلدون من يريد استيعاب مذاهب الشيعة ومطالعتها، فعليه بكتاب الملل والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرهما (المقدمة ص ٢٠٢).

عندما ساد الأعاجم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين[١]. والقرشية عنده بالعرق أو بالعصبية، ولذلك لم يرَ في ترشيح «عمر بن الخطاب» لـ «سالم» – مولى بني حذيفة – نفيًا للقرشية كما أراد عمر، ولكن رأى فيه تثبيتًا لها لأن «سالم» في نظر ابن خلدون قرشيًّا بالولاء. ويعلل ذلك بقوله (**إذ الفائدة في النسب إنما هي العصبية وهي حاصلة من الولاء**)[٢]. ورأي «ابن خلدون» هذا يوافق مفهومه عن العصبية. والمهم في رأيه أن تكون العصبية قرشية وإلا لا تجوز الولاية له. وهكذا وضع «ابن خلدون» الإجماع بدلًا من النص، ودين العصبية القرشية أيضًا عرقًا ودينها ولاء.

يذهب ابن خلدون إلى وجوب نصب إمام شرعًا. ولذلك يقرر (**أن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين**)[٣]. ومن ثم رفض قول من يعيد وجوب نصب الإمام إلى العقل لا إلى الشرع[٤].

ويحصر الانتخاب بأهل الحل والعقد باعتبار تنصيب الإمام فرض كفاية. ليصل إلى أن طاعته فرض عموم: (**وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع فهو من فروض الكفاية وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد فيتعين عليهم نصبه ويجب على الخلق جميعًا طاعته**)[٥].

هنا نواجه قضية أهل الحل والعقد باعتبارها ذروة ما يقدمه الفقه السياسي التاريخي. وقد وقعت فيها كل المذاهب تقريبًا باستثناء من قال بجواز الاكتفاء بواحد «الأشعري» أو بخمسة كما ذهب إلى ذلك «الجبائي».

نسأل من أين جاءت فكرة أهل الحل والعقد؟ إننا لا نجدها في البيعات الترشيحية («أبي بكر» و«عمر» و«عثمان») كما لا نجدها في البيعة العامة المباشرة («الإمام علي» و«الحسن») وإنما كانت البيعة مقصورة بأهل المدينة لأسباب قاهرة، ثم لما جاء عمر بن عبد العزيز أدخل كل الأمصار في المشاركة

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ١٩٤.
(٢) نفسه ص ١٩٤.
(٣) نفسه ص ١٩١.
(٤) نفسه ص ١٩٢.
(٥) نفسه ص ١٩٣.

في البيعة. وهذا يعني أن فكرة أهل الحل والعقد قد جاءت بآخرة. حتى أن قانونيًا كبيرًا نفى أنه من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد أيام الصحابة ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الإسلامية بضرورة إيجاد إجراءات منظمة لأهل الاختيار الذين يقع عليهم واجبات جوهرية في انتخاب الرئيس والذين يسمون بأهل الحل والعقد[١]. وأعتقد أنه لما أصبح الخلفاء والملوك هم الذين يبرمون ويحلون تمحورت فكرة أهل الحل والعقد حولهم وحول حاشية الخلفاء المقربين. ولو تأملنا في فكرة أهل الحل والعقد لوجدناها بالوضع التي هي عليه تلغي حق الأمة في الانتخاب، وأنها تتسق ومنطق القوة لا منطق النظام. إذ المعروف أن أهل الحل والعقد هم الأقوياء. ونظام الأمة يتلخص في قاعدة: (**المسلمون يجير أدناهم**) وبهذا يبطل موضوع أهل الحل والعقد من الأساس. وهكذا يصبح أهل الحل شعارًا مرفوعًا لا موضوعًا. فقد تم انتخاب الراشدين من قبل الأمة، وتنصيب الملوك والسلاطين بالقوة أو بولاية العهد.

وابن خلدون كابن حزم يرى القرشية واجبة. والخلاف بينهما أن ابن حزم يرى وجوبها بالنص بينما يرى ابن خلدون وجوبها بإجماع الصحابة. (**وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك**)[٢].

والحق أنه لم يكن هناك إجماع في انتخاب أبي بكر، فقد خالفهم سعد بن عبادة وأتباعه كما قلنا آنفًا فانتفى الإجماع. ويدعي ابن خلدون أن القرشية كانت ثابتة متفق عليها؛ حتى إذا ضعف أمر قريش وعجزوا عن: (**حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية وعولوا على ظواهر في ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم: اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد ذو زبيبة. وهذا لا تقوم به حجة في ذلك فإنه خرج مخرج التمثيل والغرض للمبالغة**

---

(١) السنهوري: فقه الخلافة ص ١٣٦. ويعرف أهل الحل والعقد بأهل الاختيار وهي هيئة الناخبين. ويعيد د. توفيق الشاوي سبب غموض المصطلح هذا إلى الملوك والسلاطين الذين أخذوا الإمرة بالقوة والغلبة. (أنظر الحاشية في نفس الصفحة).

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ١٩٤.

في إيجاب السمع والطاعة)[١].

فانظر كيف عمل فقه ابن خلدون بفكر ابن خلدون. فنحن نعرف أن مذهب الصحابي ليس بحجة، ونعرف أن عمر لو كان يعلم أن هناك نصًّا بالقرشية لما خالف سنة نبوية واضحة. ولكن عمر يعرف أن انتخاب أبي بكر في السقيفة لم يكن بنص على القرشية، وأنه لم يكن هناك إجماع، وأنه - أي عمر - شخصيًّا كان يراها فلتة. وأكثر تهافتًا من ذلك محاولة ابن خلدون جعل النسب بالولاء - كما قدمنا - إذ الفائدة في النسب إنما هي العصبية. فلو كان هناك نص بالقرشية لانتفى الولاء نهائيًّا. لأن الولاء لم يعط زيد بن حارثة أي حق آخر. فأعيد اسمه إليه.

وعن خروج معاوية على الإمام الشرعي يردد صدى ابن حزم فيقول: **(لما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيه الحق والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي ولا لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه وإن كان المصيب عليًّا فلم يكن معاوية قائمًا فيه بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق)**[٢].

هنا يبلغ السور الفقهي بابن خلدون مبلغه. فهو يصدر فتوى قاتلة بأن من يستشعر أن معاوية كان له غرضًا دنيويًّا أو أنه آثر الباطل، أو أنه كان يستشعر الحقد فهو ملحد. لقد تجاوز ابن خلدون أستاذه والذين سبقوه والذين سيلحقونه. فلم يرم أحد أحدًا بإلحاد لهذا السبب غير ابن خلدون. هنا سقط المؤرخ وطلع الفقيه.

ثم يبرر ابن خلدون ولاية عهد يزيد بسبب العصبية. ولأن الفقه السياسي هو الذي يكتب الآن فقد برر ذلك بسبب العصبية وضرب مثلين متأخرين زمنًا لحادثة سابقة، متجاهلًا أن ما ضرب به مثلًا كان ثمرًا سبق زرعه. يقول ابن

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ١٩٤.
(٢) نفسه ص ٢٠٥.

خلدون: **(اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه)**[١].

ففي الجزء الأول يتحدث ابن خلدون حديث مفكر مؤرخ لكنه ما يلبث أن يسقط قلم المفكر ويأخذ قلم الفقيه. ونحن بحاجة إلى جرعة دافقة لنبتلع تناقضه الذي أثبت فيه أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد والاستئثار به، وأن معاوية استأثر بالمجد وتفرد به، ثم يصبح عنده هو المقتفي طريق الحق. فماذا بقي من الحق إذا كان طبيعة الملك هو الاستئثار والتفرد؟

وتحدث عن استحكام العصبية ليبرر لمعاوية ولاية العهد، وأن معاوية لا يستطيع أن يخرج منها، ولذلك كان مضطرًّا أن يعهد إلى يزيد بولاية العهد، وضرب لذلك مثلًا بعمر بن عبد العزيز لأنه أراد أن يوصي بالخلافة لمحمد بن القاسم فكان يقول: لو كان له من الأمر شيء لولى القاسم بن محمد بن أبي بكر الخلافة: **(لكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة. وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية)**[٢]. كما ضرب مثلًا بالمأمون عندما أراد أن يحول الخلافة إلى بني هاشم فلم يستطع لتحكم العصبية العباسية[٣].

أما أن عمر بن عبد العزيز لم يتمكن لشدة عصبية أمية فذلك صحيح، لأن بني أمية كانوا عندما جاء قد شدوا الأمر عقدة عقدة، وفرعوا النهر الكبير فروعًا كثيرة حسب تعبيره فكان صعبًا عليه ذلك. وعندما صمم على تنفيذه سمه هشام ابن عبد الملك. وكذلك القول في المأمون، فالعصبية العباسية كانت قد استحكمت. وعمر والمأمون شاهدان لاحقان على فترة متقدمة كانت قد استكملت أسباب وجودها. ولا يقاس اللاحق على السابق لأن المثل يضرب من واقع الحال. وحال معاوية لم يكن كحال عمر أو حال المأمون بكل تأكيد.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٠٥.

(٢) نفسه ص ٢٠٦.

(٣) نفسه ص ٢١١.

ثم إن معاوية هو الذي خلق العصبية ولم تكن قد استحكمت من قبل بني أمية ولم تكن قد خلقت مراكز قوى كما حدث فيما بعد، وكان معاوية هو الأقوى ولو أرجعها شورى بين المسلمين أو رشح أحدًا من الصحابة لما اعترض عليه أحد، فجريرة ولاية العهد ليزيد لم تكن تحت ضغط عصبية قط ولكن تحت ضغط طمع في الحكم الوراثي.

وهكذا نسي ابن خلدون أو تناسى أن معاوية هو خالق هذه العصبية. ونسي كل وقائع التاريخ حول هذه القضية وأسبابها ومسبباتها وأن معاوية سعى بكل الطرق وأرغم الناس على بيعة ابنه. ومن ثم فعلينا أن نتفهم المشكلة التالية على ضوء الحقيقة لا على ضوء تفسير فقهي متهاو.

قال ابن خلدون: (**عهد معاوية ليزيد خوفًا من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه مع أن ظنهم كان به صالحًا ولا يرتاب أحد في ذلك ولا يظن بمعاوية غيره، فلم يكن ليعهد إليه وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق. حاشا لله لمعاوية من ذلك. وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكًا لم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم**)[١].

انتحر ابن خلدون في هذه القضية بحبال فقهه. وانتحر فكريًّا عندما كتب فصلًا كاملًا عن ولاية العهد دافع فيه عنها معتبرًا ترشيح أبي بكر لعمر وعمر للستة نوعًا من أشكال ولاية العهد، وقال: إنّ رضى الصحابة بتلك الطريقة قد دلت على أنهم (**متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والإجماع حجة**)[٢]. فالفقيه ابن خلدون قال بأن هناك إجماعًا عليها وأن الإجماع حجة. ونسي صرخة عبد الرحمن بن أبي بكر في وجه مروان في داخل المسجد نفسه. ونسي أن تلك البيعة قد جرت إلى أفظع مذبحتين في تاريخ الإسلام: مذبحة كربلاء ومذبحة الحرة. وللمرة الثالثة نقول إنه ليس هناك إجماع على شيء. وقد قدمنا رد الإمام رشيد رضا على القائلين بهذه المماثلة. وقد جرؤ ابن خلدون على ما لم يجرأ عليه الماوردي إذ تردد في موضوع ولاية العهد للولد لأن

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٠٦.
(٢) نفسه ص ٢١٠.

الهوى ظاهر فيها[١]، فيقول: (**ولا يتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته فأولى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته**)[٢].

أرأيت كيف نحر فقه ابن خلدون فكر ابن خلدون. فأين الشورى والقيادة الجماعية وأين الخلافة وأين الملك؟ كل ذلك أسقطه ليرفع عن معاوية أصر الانحراف. مع أن مهمة المؤرخ أن يوثق ما كان لا أن يدافع عن أحد بقدر ما يتأكد من حقيقة الوقائع. وبدون ذلك يبدو الرأي في واد والوقائع في واد آخر. وهذا ما نلمسه في موقفه هذا؛ فوقائع ولاية العهد تختلف تمامًا عما يتحدث عنه، وإرغام معاوية الناس عليها دليل على أنه بذلك قد خلق طريقة جديدة أفضت إلى الفرقة والنزاع بالقوة. ولو ترك الناس يختارون لأنفسهم من يريدون لكان ذلك منسجمًا مع الدفاع عنه. ولكن معاوية يريد الملك أساسًا. وبنو أمية هم من هيأوا أسبابه. ثم هل الخضوع لمنطق العصبية مجافاة لروح الإسلام؟ أم أنها من الإسلام؟ فإذا ثبت أنها مجانبة له فقد ثبت أن العمل بها مجافاة للإسلام.

ثم انظر إلى هذا التهافت مرة أخرى عندما يعود فيدافع عن ولاية العهد ليزيد؛ إذ يكرر ذكر عصبية بني أمية، وأن اختيار يزيد كان حرصًا منه على جمع الكلمة مع علمه بوجود الأفضل لكنه: (**عدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك، وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب**)[٣].

لقد تناسى فقيهنا وقائع تلك البيعة فتناسى ما قام به معاوية من إكراه كبار الصحابة آنذاك مثل الحسين وعبد الله بن الزبير وعبيد الله بن عمر وعبد الرحمن ابن أبي بكر وغيرهم الذين عارضوه أشد معارضة حتى اضطرهم إلى السكوت

---

(١) كان الماوردي أكثر حذرًا منه في هذا الموضوع فتملص من إصدار حكم بها. أنظر (جيب: النظم ص ١١).

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٢١٠.

(٣) نفسه ص ٢١٠ - ٢١١.

فسكتوا ولكنهم لم يبايعوا.

ومثل ذلك تهافتًا دفاعه عن مروان بن الحكم بحجة أنه من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة[١]. وهذا تفسير فقهي ساذج فقد وجد في الصحابة - وليس التابعين - منافقون، ووجد فيهم من ارتكب أخطاء وليسوا كلهم بمنزلة واحدة[٢]. ويكفي مروان جرمًا أنه سبب قتل الخليفة عثمان، وأن الصحابة جميعًا لم يكونوا راضين عن سيرته.

ومثل ذلك تهافتًا دفاعه عن عدالة عبد الملك بحجة أن الإمام مالك احتج بعمل له، ونسي فقيهنا قتل عبد الله بن الزبير وضرب الكعبة بالمنجنيق وتوليته للحجاج ومذابحه التي ارتكبها، كل ذلك تناساه فقيهنا وتمسك بحجة واهية. نسي ابن خلدون ذلك كله وتقمص لباس فقيه متمذهب واعتجر بعمته وافترع قلمه، ثم أصدر أحكامه. ومثل هذه الأحكام تعني انتحار الفكر التاريخي. لكن ابن خلدون هنا في الحقيقة يجسد ظاهرة سار عليها المؤرخون المتمذهبون، وهي أنهم يجهدون أنفسهم في الإشادة بموقف أو موقفين لهذا الخليفة أو ذاك فيتغنون بهما ويتناسون كل سوءاتهما. أي أنهم يجعلون الموقف الاستثنائي هو الأساس، والأخطاء الجمة هي الاستثناء، في حين أن العكس هو الصحيح بحيث أن الإساءات السياسية لكثرتها هي الأساس والصواب هو الاستثناء، والمحاكمة تأخذ بالأكثر ولا تلغي الصواب. فيحتفظ له به ويدان فيما سواه.

وتحت شعار الحرص على الوحدة وجمع الشمل كان ابن خلدون صدى لمبدأ الضرورة الذي سهل ابتلاع الأسوأ كما قدمنا؛ فقد تقمصته هذه الفكرة وقتلت فكره؛ فجمع شمل الأمة ولو بدون عدل ولا مساواة أمر ضروري. ونسي أن ذلك لا يمكن أن يتم، فجمع الماء (الوحدة) مع النار (الظلم) شيء مستحيل مهما اتخذ من ألوان براقة. فالظلم يبدد. وما مزق العالم الإسلامي إلا الظلم. ومع ذلك يفتش فقيهنا عن قضايا عائقة ومعيقة ليجعل منها مجنًّا يدافع به ليس فقط عن معاوية بل عن عبد الملك وسليمان من بني أمية والسفاح

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٠٦.

(٢) فصلنا هذا الموضوع في كتابنا «محاولة في تصحيح المسار»، وفيما سبق.

والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس وغيرهم[١]. فمن سيبقى متألهًا في الأرض إذا كان أولئك أئمة عدل؟

نسمعه يقول أن أولئك: **(وأمثالهم، ممن عرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم، ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم على سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء، فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينيًا فعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثروه على غيره ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه. وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك، والوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني)**[٢].

فهذه الصورة التي يتحدث فيها ابن خلدون حديث مؤرخ يجعلها مبررًا لولاية العهد ليزيد، متجاهلًا سعة التباين بين الخلافة والملك التي فصلها تفصيلًا. ويتناسى أن خالقي العصبية ومدمري الوازع الديني هم هؤلاء الذين يدافع عنهم. إن ابن خلدون هنا يختنق بفقه علماء السلطة.

فهل هذه المفاهيم تتفق مع روح الإسلام كما أمر بها القرآن الكريم، وما طبقه الخلفاء الراشدون؟ وأين العدل من مقتل حجر بن عدي؟ هنا يتراجع المفكر الاجتماعي ويبرز الفقيه ذي العمة العريضة ليلغي الموضوع من أساسه فلا يذكره.

باختصار، تقويم المرحلة هذه كلها - والتي تمتد من مقتل عثمان إلى مقتل الزبير - عند ابن خلدون على الشكل التالي: **(الكل مجتهدون محمولون على الحق في الظاهر وإن لم يتعين في جهة منهما والقتل الذي نزل به بعد تقرير ما قررناه يجيء على قواعد الفقه وقوانينه مع أنه شهيد مثاب باعتبار قصده وتحريه الحق)**[٣].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢١١.
(٢) نفسه ص ٢١١.
(٣) نفسه ص ٢١٨.

وتعود روح فقيه السلطة فتظهر في نظرته لذلك الجيل الدامي عندما يقول: (**هذا هو الذي ينبغي أن تحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين فهم خيار الأمة. وإذا جعلناهم عرضة للقدح فمن الذي يختص بالعدالة، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثًا**)[١].

ابن خلدون الفقيه يناقض ابن خلدون المفكر. فهو هنا فقيه يردد منطق السلطة ويبني أحكامه على تأويل حديث لو صح - وما أظنه بصحيح - فإنه يخالف حديثًا صحيحًا ينسجم مع الآيات الداعية إلى النظر في الآفاق. هذا الحديث يقول (**أمتي كالمطر لا يدري أوله خير أم آخره**)[٢]. فهذا الحديث ينسجم مع الجملة الأولى من أن أفضل القرون قرني أما الفقرتين التاليتين: ثم الذي يليه ثم الذي يليه، فلا أشك أنها موضوعة لأنها لا تنسجم مع الآيات الداعية إلى اكتشاف الآفاق لمعرفة الحقيقة. وهو هنا أيضًا عاطفي الميول يدافع عن ذلك الجيل خوفًا من أن يصاب بنقد ينقض أسس تمذهبه الفقهي. إنه يناقض منهجه. فهو قد اعتبر معاوية مؤسس ملك، وأوضح بعد المسافة بينه وبين الخلافة والملك كمفكر يعمل فكره إلا أنه يرى أن هذا الملك - كفقيه سلطة مبرر - هو ملك ديني شرعي. فأضاع فقهه ما أنتجه فكره. وهكذا تظهر جريرة الفقه التاريخي على ابن خلدون رائد علم الاجتماع.

والحق أن مشكلة الوراثة السياسية قد أثبتت استعصاءها على الفهم حقًا، فكما رأينا مفكرًا عظيمًا كابن خلدون يسقط فيها فيدعم خطًأ ارتداديًا على حساب المستقبل نجد في العصر الحاضر مؤرخًا حصيفًا عميقًا هو الدكتور عبد العزيز الدوري لا يتمكن من رؤيتها بصفاء ولكن من خلال غبش، فهو عندما تحدث عن مبدأ الوراثة (**الذي أدخله معاوية بن أبي سفيان وبموجبه جاء يزيد الأول ومعاوية الثاني وأكثر الخلفاء الأمويين**) تجاوزه إلى الحديث عن تعدد الوراثة. أي البيعة لأكثر من واحد في وقت واحد فإنه يقول: (**لم يكن نظام تعدد ولاية العهد مجرد رغبة شخصية، ولا كان خطأ كما يتصور دائمًا، وإنما كان ضرورة سياسية يقتضيها حرص المروانيين على عدم خروج الحكم من بين**

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢١٨.

(٢) محمد بن عقيل: تقوية الإيمان برد تزكية ابن أبي سفيان ص ٤١.

أيديهم بعد أن اتعظوا بما حل بالسفيانيين فهم لا يريدون انتقال الخلافة إلى فرع آخر أو جماعة أخرى. كما أن رغبة الأمويين وأهل الشام عامة في أن تبقى الخلافة أموية كانت واضحة في العصر الأموي، ولا سيما في الفترة التي تلت وفاة معاوية الثاني)[١].

إن تبرير الضرورة بحرص المروانيين على ألا تخرج الخلافة منهم كما خرجت من السفيانيين ليست ضرورة لمصلحة الأمة أو أكثرية الأمة، وإنما هي لمصلحة المروانيين أنفسهم لا غير؛ فهي ضرورة لهم باعتبارهم أصحاب ملك لا أصحاب رسالة، حتى لا يلاقوا مصير السفيانيين. فلو قال الدكتور أنه رغبة مروانية وشامية لكان مصيبًا، أمّا أن يطلقها عامة فيبدو كما لو كان يبرر الوراثة ويسندها. ثم إن المروانيين وأهل الشام لا يمثلون غالبية الأمة وهم عند التحقيق جيش القوة الذي دمر نظام الخلافة فمصلحتهم مصلحة الأمويين أنفسهم. ومن ثم فلا يحتج بأنها ضرورة سياسية إلا إذا كانت لمصلحة الأمة، أما إذا كانت لمصلحة أسرة وهذه الأسرة ضد الأمة فليس هناك معنى لهذه الضرورة السياسية.

ولكنا لن نترك فقيهنا بدون إيجابيات، فله كأستاذه ابن حزم إيجابيات تاريخية جيدة، وحسبه فخرًا أنه مؤلف المقدمة ورائد علم الاجتماع، بل إن سلبياته لا تقاس إلى إيجابياته ولا تنقصه حقه ولا تسيء إلى عظمته، ونحصر سلبياته في وقوعه كمؤرخ في قبضة فقهه لا غير. فعندما يتحرر من قبضة الفقه السياسي يبدو ابن خلدون ناقدًا بصيرًا موضوعيًا يتكلم بالوثائق والعقل كما صنع في حديث جيوش إسرائيل وبقية الإسرائيليات وقصة التبابعة اليمنيين[٢]. لكنه غير ذلك في كلّ ما يتعرض له خلفاءُ المسلمين المشهورون، فهنا يكون الفقه هو مبضعه في النقد.

---

(١) عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٦٧.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٩ - ١٤.

(٤)
تأثير الفقه على وقائع التاريخ

وفي سياق تأثير الفقه على وقائع التاريخ يندرج ما كتبه المرحوم الشيخ «أحمد حسن الباقوري» في كتابه «علي: إمام الأئمة»، فهو يقرر أن الإمام علي أعلم الصحابة[١] وأفضلهم[٢] وأنه كان ملتزمًا بالشورى وبطريقة النبي لا يفارقها: (**إن من تأمل حال رسول الله وحال علي فإنه سيجدهما متشابهين أو أدنى إلى التشابه في الصورة والمقدار**)[٣]. وقال: (**فهذه الأحاديث تدل على فضل الإمام علي كرم الله وجهه فضلًا لا يشاركه فيه أحد من أصحاب رسول الله على أنهم جميعًا أهل فضل**)[٤]. ومع ذلك فلم يتخذ الفضل كابن حزم وغيره هنا حجة في أحقية الإمام بالخلافة كما اتخذوها حجة في حق أبي بكر.

والباقوري يفرق بين الإمام ومعاوية تفريقًا واضحًا، ويستند في رأيه هذا إلى قول أبو عثمان الجاحظ: (**فعلي لا يستعمل في حربه إلا ما وافق الكتاب والسنة، وكان معاوية يستعمل خلاف الكتاب والسنة كما يستعمل الكتاب والسنة، ثم يستعمل جميع المكائد حلالها وحرامها، ويسير في الحرب سيرة ملك الهند إذا لاقى كسرى وسيرة خاقان إذا لاقى قيصر**)[٥]. ويروي أن أبا موسى الأشعري - وهو صحابي أسبق من عمرو بن العاص - وصف عمرو بالفاسق[٦].

رغم تلك الصفات العلوية والسيرة النبوية في الصورة والمقدار ورغم مخالفة معاوية للكتاب والسنة واستعمال جميع المكائد حلالها وحرامها - كما يقال - يغلب الباقوري فيقف من معاوية وقفة فقيه لا مؤرخ فيغضي عن سفك

---

(١) الباقوري: علي إمام الأئمة ص ٢٩.
(٢) نفسه ص ١٠٧.
(٣) نفسه ص ١١١. وانظر ص ٨٨ من نفس الكتاب.
(٤) نفسه ص ١٠٧.
(٥) نفسه ص ١١٩.
(٦) نفسه ص ٨٥.

الدماء وقتل النفس المحرمة وإلغاء الشورى وطمس الخلافة وأخذه الحكم بالقوة.. ويعتمد على حديث لا يعرف مدى صحته زعم أن رسول الله قاله في معاوية: **(اللهم اهد به)** وعلى حديث عن عمرو بن العاص: **(أسلم الناس وآمن عمرو بن العاص)**[١] ولو كان عمرو مقياسًا للإيمان لضاع الرعيل ومن يقوده. ولو صح هذا لكان هناك جم غفير هداهم معاوية. والتاريخ على يقين أنه لم يهد أحدًا بل أضلّ كثيرين حتى اليوم. ولكان عمرو أفضل من أبي بكر، ولكنه ساق هذان الحديثان الضعيفان لتغلغل الفقه في نفسه وليحتمل لهما كل ما قاما به من بغي وتخريب ووضعهما مع الخلفاء الراشدين وقال عنهم أنهم: **(موضع تكريم رسول الله. ومن حقهم في منزلتهم هذه أن يلقوا التبجيل والاحترام من كل مسلم يخشى الله وينصف التاريخ)**[٢] ترى هل أنصف شيخ الفقه التاريخ؟

وهو يستفظع قتل حجر لكنه يبرر قتله بأن للمجتهد المخطيء أجر[٣]، وفقيهنا هنا يردد صدى الفقهاء من قبله. ومرة ثانية هل أنصف الفقه التاريخ؟

ويؤكد أن معاوية أقام نظام الملك، لأول مرة، ويؤكد صحة الحديث **(الخلافة من بعدي)** إلخ. ثم يبرر له كل تلك الجرائم السياسية بقوله: **(ونحب أن نذكر الغياري على الحق بأن معاوية - غفر الله له - لم يكن يملك أن يفعل إلا ما فعل: إما نظرًا لولده الذي هو امتداد لحياته، أو خشية من بني أمية ومن الطامعين في عطائه وهم الذين وقفوا وبذلوا غوالي دمائهم من أجله)**[٤].

فأنت ترى أنه اعتذر له بحب ابنه. وهذا ما نقوله تمامًا ولا نقول غيره. ولكن هذا الحب قد حطم تشريعًا إلهيًا هو الشورى من أجل ابنه، أي أن حبه لابنه طغى على حبه للإسلام فهدم الشورى وأرسى ولاية العهد. ولا يمكن أن يكون حب الولد مبررًا لكل ذلك التهديم. ثم يذهب أبعد من ذلك فيفترض فرضًا ما أظنه مر على ذهن معاوية نفسه فقال: **(فلو أنه لم يبايع ليزيد وبايع للحسن بن علي على شرفه وفضله في نفسه وفي آبائه لفتكت بمعاوية**

---

(١) الباقوري: علي إمام الأئمة ص ٦٦.
(٢) نفسه ص ٦٧.
(٣) نفسه ص ٣٣٥.
(٤) نفسه ص ٣٣٧.

العصبية القبلية)[١].

وهنا كرر ما سبق لابن خلدون أن ذكره وردنا عليه هو ردنا على ابن خلدون. وهي أعذار واهية لا يمكن أن تقبل مبررًا لهدم الخلافة وإلا فقدنا عقولنا نهائيًا.

(١) علي إمام الأئمة ص ٣٣٧.

(٥)

جريرة العصبية الفقهية

مثل تلك الأحكام الصادرة من «ابن حزم» و«ابن خلدون» في الأقدمين و«الباقوري» في المحدثين ترينا بدقة متناهية كيف يستخدم الفقه الخالص لصالح التبريرات السياسية الفاسدة؛ فهذه التفسيرات ليست سوى اجترار للعصبية الفقهية وليس لها مدد من تاريخ ولا دعم من وقائع، ولكنها توضح لنا بجلاء مدى ما وصلت إليه العصبية الفقهية من مكانة. ومن ثم لم يعد في الإمكان التغاضي عن وجود هذا التيار الفقهي داخل التاريخ الذي شق له طريقه وعمق مجراه. وهي حالة ترينا ما وصل إليه علم التاريخ من تردٍّ على أيدي الفقهاء. ومن المؤكد أنه تحت هذه التفسيرات الهائجة تم إلغاء فهم التاريخ وفهم دوافعه وأسباب الانحرافات. وبدأ المؤرخون في إحصاء كتابة الموتى بدون ذكر أسباب الوفاة.

وبذلك انعدمت الرؤية التاريخية الحقيقية بسبب طغيان الفقيه - وللفقه طغيان - لم يتجسد في شيء كما تجسد في كتابة التاريخ. وهذا يبين لنا خسارة غياب الفكر السياسي من تقويم الأحداث. وكانت النتيجة أن تم كتابة التاريخ في: (**زمن الاستبداد والعطالة حيث فصل العلم عن التجربة، والسياسة عن الدين، والعلماء عن الحكام، فنشأت القراءات المبتسرة لعهد التشريع والمفضية غالبًا إلى البحث عن أسانيد دينية لتبرير الواقع بدل الثورة عليه، ونشأت كتب السياسة الشرعية معزولة عن الواقع التطبيقي؛ فكان طبيعيًّا أن تولد مشلولة عاجزة**)[1].

وليس في وسع المؤرخ أن يتجنب الحديث عن الولاءات المذهبية والسياسية وأثرها في تبرير الأحداث، بل لا أعدو الحق إذا قلت بأن تلك الولاءات قد أصبحت ظاهرة تتكرر باستمرار وتعتمد أساسًا لتقويم التاريخ عند

---

(١) راشد الغنوشي: الحريات العامة ص ١٥٠.

الأكثرية من الفقهاء. أي أن علماء السلطة قد تمكنوا بالفعل من تسريب تبريراتهم إلى الأمة عبر الفقه فأخذت بها وهي لا تشعر. بل أصبح «التداول» ولو كان منكرًا جزءًا من تناول التاريخ. فابن كثير وهو يرد حديثًا مخترعًا في «أبي بكر» يقول: **(وهذا منكر جدًا، ولولا أن هذا والذي قبله يتداوله كثير من الناس لكان الإعراض عنهما أولى)**[١]. وكانوا كما يبدو يكرهون تغيير المعتاد حتى لو لم يقروه، فالغزالي، مثلًا، يعتبر الخلافة من الفقهيات ويقرر أن الذين وضعوها في المعتقدات الأصولية هم الشيعة، فجرت العادة بذلك، ويضعها في المعتقدات ويقول أنه بوضعها هنا يسلك **(المنهج المعتاد)** ويعلل ذلك بأن القلوب **(عن المخالف للمألوف شديدة النفار)**[٢]. وعضد الدين الإيجي والجرجاني ينهجان نفس الخط ويقولان: **(وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا إذ قد جرت عادة المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم)**[٣].

فتداول المخترعات كما هو واضح من هذا النص أصبح جزءًا من تناول التاريخ، وأين هي العين البضيرة الناقدة التي تفرق بين الغث والسمين، خاصة وأن كتابة التاريخ كانت تشمل الإخباريات والأقاصيص والأساطير آنذاك. وليس من شك أن كثيرين جدًّا قد أخذوا المتداولات بدون نقد ولا تمحيص، واعتبروها تاريخًا واقعًا، ولم يتبعوا على الأقل نهج «ابن كثير» رحمه الله في الإشارة إلى أنها من المتداولات. لقد سقطت الموازين فعلًا وطففت المكاييل.

أظن أن أثر الفقه بعصبيته وتمذهبه قد اتضح الآن وأنه شكل بالفعل وجودًا لا يمكن تجاهله. لقد تحول لغو الحديث إلى واقع.

---

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ٤٠.
(٢) نقلًا عن كتاب عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٧٨.
(٣) نفسه ص ٧٨.

الجزء السادس

رياحُ التغيير
الفِعل وَرَدّ الفِعل

(١)

الصدمة والارتجاج

من المعروف أن المجتمع عندما يفقد أفكاره يفقد في الوقت نفسه مقدرته على الإنتاج[١]. أي أنه يبقى معطلًا، ومن ثم يصبح مهيأً لتقبل أي شيء يحركه. وفي هذه الحالة رجّت الحضارة الأوروبية المتفوقة الشرق المتهاوي رجًّا حتى كادت تجعله هباءً منثورًا. ولولا يقظة علماء الإصلاح لما كان في وسع فقه الانحراف الصمود في تلك الفترة البالغة الارتجاج.

وقد رأينا في الصفحات السابقة أن النظام السياسي الفردي بمدنييه وعسكرييه قد وصل إلى نقطة لا يتحرك فيها ذات اليمين ولا ذات الشمال، ولكنه باسط ذراعيه بالجمود لو اطلعت عليه لوليت منه فرارًا، ولملئت منه - كما هو واقع الحال - رعبًا. وقد تعرفنا عن كثب كيف أذل قادة الحكم - مدنيين وعسكريين - بممارساتهم الفردية الأمة بإصرار ومواظبة حتى أصبح ذلك الإذلال تقليدًا درج عليه أولو القوة من الحكام، وقلنا أنه بتوالي الصراع قوي أمر العصابة وضاع مفهوم الدولة، وانفرطت الوحدات الكبرى الوهمية، وتمزق العالم الإسلامي إلى شظايا ملتهبة وملهبة، واندلع الصراع عنيفًا في كل جزء منه، وسقط كل شيء في أعين الناس وقلوبهم: سقط القضاء والقانون، والخليفة والخلافة، والشريعة والنظام، ولم يبق في الساحة صائلًا يعربد سوى قوى العصبية.

بسقوط العدل لم يعد يمسك العلاقة بين الحاكم والمحكوم سوى الانتصارات في الخارج. فكانت تعويضًا - على نحو ما - لحالة الإحباط الداخلي. كان «سيف الدولة الحمداني» (٣٠٣ - ٣٥٦/ ٩١٥ - ٩٦٧م) و«صلاح الدين الأيوبي» (٥٣٢ - ٥٨٩هـ/ ١١٣٨ - ١١٩٣م) مثلًا يبثان بانتصاراتهما الخارجية مشاعر الاعتزاز فيتغلب على مشاعر المذلة والمظالم الداخلية. وما يزالان أغنيتا مجد ترددهما النفوس المحبطة حتى اليوم. ومن ثم

---

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة ص ٤٧، دار الفكر الطبعة الرابعة ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

فليس مستغربًا على مجتمع ربي على الفردية وعلى الخوف أن يصبح تحقيق الأمن ولو بالسياط والكرباج مطلوبًا، وأن يظل التوق المستمر إلى أمثال أولئك الظلمة الأقوياء مرغوبًا. وإذا ما تلمسنا لهذه الحقيقة إثباتًا فإن كتاب «الآداب السلطانية» وغيره من كتب هذه الفترة تمدنا بهذا الإثبات.

وفي مغرب العالم الإسلامي شكل «الموحدون» (٥١٥ - ٦٦٧هـ/ ١١٢١ - ١٢٢٩) يقظة قصيرة لكنها اعتمدت على القوة والفردية أيضًا فانهارت، وما لبثت الانهيارات في العالم الإسلامي أن تداعت فانهار الفكر والفقه والسلطة القوية. وبانطواء عهد الموحدين خرج العالم الإسلامي نهائيًا من دور **العقل** ودخل في دور **الغريزة**[1]. لم يعد يفكر في مستقبله وإنما أصبح يقتات ماضيه. تعطل إبداعه واستيقظت غرائزه. نامت مطامحه وتنبهت ذكرياته. كان قد بلغ ذروة إرهاقه.

كان من المفروض أن تشكل الخلافة العثمانية - بعد أن وحدت معظم العالم الإسلامي - ضمانة سياسية مستقرة. لكن العثمانيين لم يهتموا بتحسين طبيعة الحكم ولم يعملوا على تطويره، بل كانوا تكرارًا موسعًا وأكثر مجدًا لطبيعة المرحلة الأيوبية، أي المرحلة التي عوضت عن عدلها الضائع في الداخل بأفراح الانتصارات في الخارج. وقد لبى العثمانيون هذا التطلع بما يملأ أفئدة الناس بهجة وحماسًا. لكن المظالم الداخلية ما لبثت أن فجرت الأوضاع في معظم الأمصار فثارت وتمردت. على أن تمردها هذا لم يكن في الحقيقة من أجل تطوير النظام، وإنما كان من أجل تخفيف المظالم ضمن النظام نفسه، في ظل العقلية الفردية.

فبعد الانتصارات العسكرية المجيدة توقفت فتوحات العثمانيين في أوروبا. وبمجرد توقفهم بدا الانهيار التدريجي أمرًا طبيعيًا، لأن زاد الحكم هو القوة وقد نفدت، والسيف وقد تثلم، والإمبراطورية التي تحسن فنون القتال تراخت قوتها بمجرد التخلي عن تلك الروح القتالية. ذلك أن طبيعة هذه الإمبراطورية كما قال غارديه: (**لم تعرف النهضة الثقافية والمؤلفات الفكرية والاختراعات**

(١) وجهة العالم الإسلامي: فصل، إنسان ما بعد الموحدين ص ٢٩.

العلمية التي سادت في العصور العباسية الأولى. وفيما كان الغرب يقوم بثورته الصناعية ويتقدم تقدمًا هائلًا من الناحية التقنية ساد في أرجاء الإمبراطورية العثمانية شكل من الحضارة الإسلامية يمكن أن يوصف بأنه مغلق، ونمط من الحياة مغلوط وغير أصيل إسلاميًا)[١].

وعندما أرادت الدولة العثمانية أن تقوم بعملية تحديث في مطلع القرن التاسع عشر اقتصر عملها كما يقول غارديه أيضًا: (في أغلب الأحيان على تبني، لا على تكييف، القوانين الحقوقية الأوروبية مثل قانون التجارة والعقوبات في حين ظلت الأحوال الشخصية خاضعة للشرع الديني، وأنشئت «المحاكم المختلطة». وكان عصر «المحاكم المختلطة» عصرًا تمتع فيه المسيحيون بالامتيازات القنصلية إلى أقصى الحدود. وكان نظام الاستعمار المقنع يتلاءم مع نوع من الرأسمالية الغادرة المخاتلة التي لا ترتضي أي إصلاح اجتماعي اقتصادي. وأخذ الشر يتفاقم بين الطبقات المالكة المأخوذة بالأسلوب الأوروبي والطبقات الفقيرة القابعة ضمن تراث تقليدي مفروض وغير منتقد)[٢].

في ظل هذا المناخ الهابط أصبح الحنين إلى الحاكم القوي لا إلى العادل الأمين هو الأمل المرجو.

*

كان هذا هو الوضع الجاف عندما تم الاصطدام الكبير بين «الشرق» - وهو في حالة هوسه الغريزي الفردي - وبين «الغرب» - وهو في يقظته العقلية - فارتج «الشرق» ارتجاجًا عنيفًا. ومن الطبيعي - وهو بتلك الحالة - أن يرتج ارتجاجًا (والواقع أن العالم الإسلامي الذي واجه الجيوش الاستعمارية لم يكن إسلام أيام المجد القريب من المنابع والمستند إليها، بل إسلامًا مثقلًا بالعادات الغريبة عن الإسلام وبالخرافات، والمسترسل - بفعل حركة دفاعية عن النفس - إلى استرجاعات الماضي وإلى الحنين المرضي عنه)[٣].

---

(١) غارديه: الإسلام بين الأمس والغد ص ٨١.

(٢) نفسه ص ٨٢.

(٣) غارديه ص ٧٦. لو أن العثمانيين أخذوا بالنموذج الأمريكي وأقاموا الدولة الإسلامية الواسعة الأرجاء على أساس لامركزي وكونوا دولة اتحادية لصانوا العالم الإسلامي من التفتت وأضاعوا على الاستعمار أهدافه الشريرة. ولكن العثمانيين مع الأسف كانوا أسرى الفقه السياسي الوراثي=

والحق الذي لا شك فيه أن العقلية الإسلامية في فترة الاصطدام هذه لم تكن ممتلئة بفكر مشع بالقدر الكافي، ولكنها ممتلئة بفقه منطفىء بأكثر من المتوقع. كان هناك فكر إصلاحي مستنير في بداية يقظته لم يستكمل نشأته. لكن المجال الأوسع كان في قبضة الفراغ. وواضح أن العقلية الواعية والممتلئة لا تقبل بديلًا، ولكنها تستفيد من كل جديد فتطوره. إنها عقلية حضارية معطية، لكن العقلية الفارغة أو الممتلئة بالغثاء ترفض التعامل مع أي فكر بنّاء آخر، سواء أكان وافدًا من الخارج أم منبثقًا من الداخل، فهي لا تحب أن تستوعب غير ما ألفت.

بهذه الحالة الذهنية انقسم المجتمع الإسلامي على نفسه تحت وطأة مشاعر متناقضة تشده من ناحية بقايا وهج غارب لحضارة زاهية، ويأخذه إشفاق غبي على تراث انحراف لم يتبينه من ناحية أخرى، وتجذبه بوارق أمل واعد من ناحية ثالثة. وقد ظل هذا التمزق يقتسم تفكيره بدون أن يوصله إلى موقف حاسم. ومن ثم لم يكن قادرًا على استيعاب أفكار الغرب الجديدة استيعابًا علميًّا بحيث يستفيد مما يمكن الاستفادة منه، ولم يكن في الوقت نفسه قادرًا على أن يخلع موروثه وما اعتاد عليه ليتجنب مضار الاستمرار فيه، ولا سمح - بسبب مذهبيته - للفكر المستنير أن يعرض على الناس خيرًا مما يعرضه الغرب في المجال السياسي. كان في حالة غائبة.

عندما تسود هذه الحالة تقع الأفكار إما فريسة سهلة لأية أفكار غازية، أو رافضة لكل جديد، أو بين بين. وكلها تعني عدم القدرة على اتخاذ موقف محدد، أو تبنّي فكرٍ معيّنٍ، أو امتلاك رؤية صحيحة. إن تعبير الارتجاج الفكري هو الأدق وصفًا لحالة العالم الإسلامي وهو ينوء تحت إحباطه عندما استقبل الحضارة الغربية الزاحفة. وليس الارتجاج الفكري - سواء في حالة القبول أو الرفض أو التوقف - إلا كشفًا لحقيقة الخواء الفكري السياسي.

وقد وَجد الاستعمار في الفردية السياسية التربة المطلوبة ليزرع فيها خططه، وقد استغلها أبرع استغلال، وحارب بها ومن خلالها نمو الفكر الإصلاحي المستنير حتى يبقي العالم الإسلامي أسير ماضيه المنحرف، يجتر

=- وليس الأصولي المعتمد على المنابع الصحيحة - وكان للمفتي دور كبير في التخلف السياسي.

ذاته اجترارًا. ومن أجل ألا يشكل أي تحرك عملي لمقاومته، مستغلًا تعود الأمة على طاعة المظالم والظالم. وفي هذا المناخ المحبط وبالمكر والعبث حمل الغرب معه خطة لتغيير سلوك المجتمع بطريقة تخرجه من وضعه ولا تدخله في الوقت نفسه في وضعه هو. تقربه من سلوكيات مجتمعه الغرائزي، وتبعده عن إبداعاته الفكرية.

(٢)
المصطلحات

وقد حمل الغرب معه مصطلحات سياسية مختلفة النفع والضر. وكان لمصطلح «الديمقراطية» و«العلمانية» - ضمن مناخ مثقل بجهامة الفردية السياسية والتخلف الاجتماعي وضمن بلبلة فقهية هائلة - الحظ الأوفى من الصراع. وقد ارتج الفقه الفردي أيضًا، ولكنه ارتجاج ما يعمله زلزال أعاد تثبيت بناءٍ آيل للسقوط. وهذا بالضبط ما عمله الاستعمار نفسه. لقد حافظ على ذلك البناء ليستعين به على خطة استمراره، ويحفظ خط مصالحه؛ فعمل على استبقائه وحضوره. إذ لا يخفى ما في إحياء الفكر السياسي الشوري من خطر على مصالحه. ولهذا كانت المحافظة على الفقه السياسي الفردي جزءًا من خطته واتقاءً لبعث إسلامي سياسي متنوّر.

من هنا لم يعترض على شعارات الدين كإقامة الصلاة والعبادات والحج والاحتفالات الصوفية، لكنه اعترض وبقوة على كل ما ومن يمهد الطريق لليقظة الإسلامية الجديدة، وكان جاهزًا للقضاء عليها أو إعاقتها لو نجحت.

من ناحية ثانية وفي خداع ماكر حال دون التعامل مع الديمقراطية تعاملًا صحيحًا، لأنه يعلم علم اليقين أن الديمقراطية تدعم الشورية التي ينادي بها الرواد المصلحون، والتي بدأت تعطي ثمارها المرجوة، فقطع هذا الخط عليهم بمنح الحكام دساتير عربية ذات نكهة فقهية فردية، متجنبًا تسليم الحكم للمصلحين، مفضلًا عليهم الأسر التقليدية، وفي الوقت نفسه وضع السم في العسل، فأعطى رئيس الدولة حق إلغاء البرلمان بدون تبرير. أي تعطيل رأي الأمة الذي سبق ومنحته لممثليها. صحيح أن بعض الديمقراطيات تجيز لرئيس الدولة حل البرلمان ولكن بشروط وفي ظل أزمات لا يبقى من حله بد وبشرط أن لا يخالف بحله القانون وإلا فالمحكمة العليا ستبطل قراره، لكن الدساتير الغربية الممنوحة وضعت حياة البرلمان وموته بيد رئيس الدولة يعلن وفاته متى يريد ويبعثه متى يريد.

لسوء حظ التطور، استخدم الحكام هذا القانون، استخدامًا سيئًا للغاية يعكس تغلغل الفردية في نفوسهم. وهذا بدوره أعطى مفهومًا سيئًا عن الديمقراطية نفسها، فاستغله الغرب وبالذات أمريكا للإطاحة بها وبالحكام بحجة الفساد، مشجعًا ومشاركًا في انقلابات عسكرية أعادت الفردية إلى أعتى صورها[١]. وبنفس المكر والعبث تم التعامل مع «القومية» و«الاشتراكية» وكل المذاهب الجديدة الوافدة من الغرب والشرق حتى يظل الشرق أسير ماضيه المنحرف.

كان تفشيل الديمقراطية والقومية والاشتراكية والعلمانية، وتفسيخ المجتمع السلوكي كله قد أدى إلى دعم الموروث السياسي؛ فكان فشل الجديد دعم للقديم. هذه هي المعادلة التي خرج منها الغرب وطبقها. والهدف من ذلك لا يحتاج إلى معاناة في استكشافه؛ فالحفاظ على فكر الفردية والتخلف يمد في عمر الاستعمار نفسه، ويحول - بحكم تواجده وسيطرته على المراكز الدينية المهمة - دون السماح لفكر الإصلاح أن يتقدم. وعندما بدأت الأمم المُستعمَرة [بفتح الميم] تشق طريقها الديمقراطي سلط عليها الاستعمار الأمريكي الانقلابات العسكرية.

على أن الإعلان عن دستور وديمقراطية والعمل بهما ولو سيئًا، كان إعلانًا عن عجز التشريعات الفقهية القديمة في تلبية مطامح المستقبل حتى ولو لم تُحقق تلك الدساتير شيئًا مهمًا. فالتعامل معها ولو بطريقة خاطئة قد أصبح جزءًا من العمل السياسي، ودفع بالمصلحين إلى التنقيب عن نظام الأمة السياسي الإسلامي لينقذها من الابتلاع الغربي وليس برفض جيِّده، ولكن بغرض مواءمته مع نظام الأمة لا نظام الفرد. وقد تمكن المصلحون الرواد مثل «جمال الدين الأفغاني» و«محمد عبده» وغيرهما من امتصاص الهجمة الشرسة نوعًا ما، وإظهار محاسن الفكر السياسي الراشدي، وإبراز عيوب دول الانحراف القائمة على الفقه السياسي. ومن ثم أمكن إلى حد كبير تفادي التذويب والابتلاع.

على أن تأثير هؤلاء المصلحين لم يكن بالشكل المطلوب، لعدة

---

(١) الملاحظة التي تستدعي الانتباه أن الدول التي لم تسع إلى الديمقراطية أو رفعت شعار: دستورنا القرآن، لم يصبها انقلاب عسكري...

أسباب أهمها:

● **الانبهار بالحضارة الغربية.** هذا الانبهار شغل حيزًا واسعًا في الخريطة الفكرية عند المسلمين ضمن إعجاب كبير بما قدمته هذه الحضارة من ألوان الحكم وقنون التعامل. والانبهار في النهاية هو الأب الشرعي للتقليد والمحاذاة.

● **الهجوم الكبير على المصلحين.** إن الهجوم الذي شنه الأزهر ضد حركة المصلح الكبير «جمال الدين» وتلميذه النابغ «محمد عبده» - وسط هيجان مزخرف - بأنه هرطقة غير مقبولة قد أضعف دعوة المصلحين الكبيرين وقلّل من أثرها، وخاصة في مناخ ما يزال للفقه السياسي الفردي فيه وجود كبير.

● **الاستعمار.** وجد الاستعمار - وقد سيطر على معظم الولايات الإسلامية - في الفقه الفردي كما قلنا تربته الخصبة فشجعها، وفي الوقت نفسه تظاهر بالديمقراطية لكنه جعلها تشوه نفسها لتبقى الهوية السياسية ضائعة. ومن ثم يسهل تضييع مستقبله.

● **الفقه التسلطي.** هذا الفقه صور اليقظة الإسلامية الجديدة كأنها معادية لحكم الدين نفسه، وشن من ثم عليها - مدعومًا بقوة السلطة السياسية وكيد الاستعمار - حملة شعواء. ومن ثم بقى الميدان مفتوحًا للشكل الغربي وحده حيث كان تألقه على الفقه التقليدي واضحًا ومزدهيًا. ومع الأسف بعث الماضي الممثل بفقهاء التسلط حيًّا في فقهاء المخابرات.

● **الأفكار الجديدة:** رافق ذلك ظهور أفكار ذات بريق ورنين معادية للاستعمار كـ- «الاشتراكية» و«الشيوعية» و«القومية» مما جعل الأمة تشتت ولاءاتها على أكثر من جهة واتجاه.

● **الأصوات الإسلامية المختلفة:** هذه الأصوات الكثيرة والمتضاربة تطرح نفسها بأنها ممثلة الصحوة الإسلامية الحقيقية. ولكن المشكلة أن اصطخاب هذه الأصوات قد ساعد على عدم اتضاح الرؤية.

● **الحزبيات الإسلامية.** هاته الحزبيات تدعي لنفسها وحدها تمثيل الإسلام وما عداه فضلال في ضلال. وقد سمعت من المفكر الإسلامي الكبير «محمد فتحي عثمان» أن بعض «الإخوان المسلمين» كان يتحدث إلى بعض القياديين منهم عن جهود الأستاذ الكبير «عباس محمود العقاد» وأثره في الشباب

فرد عليه قائلًا: لو كان فيه خير لكان من الإخوان المسلمين. وهكذا أسقط هذا القيادي الأستاذ «عباس العقاد» من جهوده الإسلامية لأنه ليس عضوًا في جماعته وإلاَّ لكان فيه خيرًا كثيرًا. وهذا يعني أن تقويم الفكر قد سقط فريسةً في حبال الحزبية الضيقة، كما سقطت المذاهب قبلًا في حبال التمذهب. وليس من ينكر أن حركة «الإخوان المسلمين» هي أكثر الحركات انتشارًا وتأثيرًا. أي أنها تأخذ أكبر مساحة في الجغرافيا السياسية للأمة العربية مما يجعل مساحة الإصلاحيين ضيقة بعض الشيء.

● **عائق التمذهب داخل الأحزاب الإسلامية نفسها.** هذا التمذهب استعاد نشاطه بقوة نتيجة سقوط كل التطلعات التي رافقت الحركات المعاصرة من قومية واشتراكية وديمقراطية وعلمانية ولامركزية. والذي بقي سليمًا هو التصور القديم بكل ما فيه من انحراف وتمذهب. وللأسف الشديد فقد اختلطت أوراق أولئك بأوراق بعض الأحزاب الإسلامية المعاصرة فبدت بعض التنظيمات وكأنها تكرار للعقلية القديمة تمامًا. وربما ساعد في ذلك، الوضع الرهيب الذي عاشته المنظمات الإسلامية في الستينيات والسبعينيات حيث كان عليها أن تدفع «ضريبة المأوى» إلى البلاد التي التجأت إليها وهي بلاد محافظة، فسايرت وداهنت وتأثرت. وهي في كل الحالات قد تخلت عن كثير من مبادئها التي ظهرت على يد البنّا والهضيبي صافية بعيدة عن العتمة المذهبية. وها نحن نشاهد التطرف المذهبي يكتسح كثيرًا من الأجزاء الإسلامية.

رفدت هذه الأسباب ظاهرتان تاريخيتان امتدتا على طول التاريخ الإسلامي وكانتا سببًا في «عقم الإبداع».

● **ظاهرة القمم:** وأعني به التوقف عند القمم المجيدة وتحريم تجاوزها، ويتضح ذلك من وقوف الأتباع مبهورين أمام أئمة المذاهب. سنجد الأتباع يعتقدون أنه لم يأت ضمن المذهب من هو أفضل من المؤسس فلم يأت في الشافعية من هو أعلم من الشافعي، ولم يأت في الحنفية من هو أعلم من أبي حنيفة إلخ. من هنا شكلت هذه الظاهرة استسلامًا عاجزًا عن الإتيان بالأفضل، وتوقفًا راضيًا عند سفوحها على أحسن تقدير. وفي العصر الحاضر يعتقد الإخوان المسلمون أنه لم يأت بعد الإمام «حسن البنا» من هو أقدر منه في «مصر». وتعتقد الجماعة الإسلامية أنه لم يأت بعد الإمام «أبو الأعلى

المودودي» من هو أقدر منه في باكستان. وهذا أدى بدوره إلى اعتبار الرأي الجديد من الداخل أو الخارج بمثابة تمرد على الريادة، أو تطاول على القمم.

• ظاهرة البدايات الظافرة وهذه الظاهرة تكررت على نحو واضح في الثورات الإسلامية الحديثة التي قام بها علماء الإصلاح في سبيل التحرر من الاستعمار. ففي كل ثورات التحرير المعاصرة كان العلماء في كلّ بداية يتصدرون القيادة، ثم نجدهم في النهاية يتخلون عنها ويغيبون. ليس من شك أن الاستعمار عن طريق انتقاء محسوب كان وراء ذلك التفشيل لكن لو لم يكن هناك استعداد نفسي لما نجح ذلك النجاح.

على كل حال كانت اليقظة الإسلامية - بما تملك من الحصانة الواعية والنفسية المتماسكة نتيجة ما تدخره من رصيد كبير من الفكر السياسي الإسلامي الصحيح - مهيأة للتقدم ولكن بسبب انصراف الاستعمار لمحاربة قلاع الإصلاحيين فقد توفر الوقت للقلاع القديمة أن تصمد أمام القيادات الإسلامية المصلحة أولًا ثم تشن الهجوم عليها. وبطبيعة الحال ففي ذلك الظرف الكاسح كان المطلوب من المصلحين هو رد الغارة، لا الهجوم. وقد تمكن زعيم النهضة الإسلامية السيد «جمال الدين الأفغاني» من امتصاص الهجوم الكاسح مهيئًا الطريق للتعامل المستبصر مع متطلبات الحاضر المضطرب والتزامات الماضي الراشد متجاوزًا تخوم الماضي الفاسد بالرغم من عوائق علماء الفقه السياسي ومكائد الاستعمار.

نتيجة لأفكار السيد العظيم انبثق في هذه الفترة - ومن خلال إرهاق وإحباط - قادة وعلماء يردون كيد الاكتساح بالسلاح وبالفكر؛ فكان الأمير «عبد القادر الجزائري» في «الجزائر» والأمير «عبد الكريم الخطابي» في «المغرب» والشهيد «عمر المختار» في «ليبيا» وغيرهم كثيرون. كانت خيول هؤلاء العلماء القادة تسد فراغًا في الساحة.

ورافق الانتفاضة السياسية انتفاضة فكرية رائعة تجسدت في مشروعات عملية من خلال كتابات الشيخ الإمام «محمد عبده» في جريدة «المنار» وكتابه «الإسلام والمسيحية»، وتلميذه الجليل «محمد رشيد رضا» في كتابه «الخلافة»، و«عبد الرحمن الكواكبي» في كتابيه «مصارع الاستبداد» و«أم القرى»، والقانوني

الكبير «عبد الرزاق السنهوري» في كتابه «الخلافة» الذي دعا فيه إلى قيام رابطة إسلامية كمونولثية تحت مظلة «الخلافة».

وبهذه الكتب العظيمة التأثير وأمثالها أمكن وضع تصور للحكم الإسلامي على غير ما كان مألوفًا وليس تقليدًا للنموذج الغربي، وفي الوقت نفسه يتفق مع متطلبات العقيدة ومتطلبات الحاضر والمستقبل. وبمثل هذه الجهود أمكن امتصاص اندفاع الهجمة المغيرة إلى حد ما.

كان في الإمكان أن تشكل هذه اليقظة مفهوم الأمة العام أي تيارها الفكري، لكن الإرهاق السياسي الطويل، ومكائد الاستعمار الجديدة ما لبثا أن خذلاها مرة أخرى، ومن ثم لم يسمحا لفكر اليقظة أن يشق طريقه بسهولة كافية ليشكل التيار الأكثر تأثيرًا بحيث يتحول إلى سلوك ثقافي. أي سلوك جماعي للأمة. بل يمكن القول - اعتمادًا على ذلك كله - أن «الفكر الفردي» ظل حيًّا يقاوم بعنف. وليس من شك عندي أن الاستعمار قد دعم هذا الاتجاه الذي تشكل في صيغته المدنية أو العسكرية أو العشائرية.

وعلى هذا الأساس استمر الغبش السياسي الفردي محتدمًا في العصر الحاضر مع وجود تباشير فكر سياسي إسلامي شوري يتطور وسط عوائق تحول دون نجاحه وتضعف انتشاره، لكن لا يعني ذلك أنه - بفعل يقظة الموروث المضاد - قد خبا نهائيًّا. لقد أبعد عن مجال القرار السياسي ونظر إليه رسميًّا كمناوىء، لكنه - بالرغم من الحرب الشرسة - لم ينطفىء. إن إشعاعه ما يزال هاديًا، لكن غبشًا كثيفًا يحول دون الاستفادة منه. ومع ذلك فهو مستمر في طريقه وإن ببطء شديد.

(٣)
الفعل: العلمانية

استقبل العالم الإسلامي «العلمانية» بنفس الحالة الذهنية التي أشرنا إليها. وقد تفاوت الناس في التعامل معها: فمنهم من تعامل معها تعاملًا كاملًا، ومنهم من اعتبرها إضافات مفيدة، ومنهم من رفضها رفضًا تامًّا. ومنهم من قبل الديمقراطية ورفض العلمانية.

حول هذه المواقف احتد النقاش، إلا أنه يمكن القول أن موقف **المتبني والرافض والحذر** يفصح - من خلال النقاش - على أن تلك الأفكار لم تُفهم على حقيقتها، ومن ثم لم يحسن التعامل معها.

والذي يهمنا الآن هو الصراع الدائر حول الديمقراطية والعلمانية باعتبارهما صراعًا بين الفردية والشورية، بين الاستبداد والديمقراطية، بين الدين المجرد والحكم، بين الإسلام والدين. ولنا أن نلاحظ أن الديمقراطية لم تواجه ردود فعل بقدر ما واجهته العلمانية. ولم تشكل حيرة كما شكلتها العلمانية. ذلك أن البديل للديمقراطية بلغة إسلامية هو الشورية، والبديل للاشتراكية هو العدالة الاجتماعية. أما العلمانية فقد أخذت من البداية وكأنها ضد الدين وخصم عنيف له.

وقد تحدث الناس عن الديمقراطية فأطالوا وإن لم يصلوا بعد إلى تصور موحد، وأما العلمانية فالحديث أخذ محورين: العلمانية كبديل غربي والحاكمية كرد فعل شرقي. وهذا ما سيرتكز عليه حديثنا.

علينا أن ننطلق من مسلمة لا يختلف عليها وهي أن العلمانية والديمقراطية توأم لا ينفصل، وأنهما ليستا ضد الدين ولكنهما ضد حكم الدين - الكهنوت.

كما أن علينا أن نفهم منذ البدء أن العلمانية - كالديمقراطية - ليست قالبًا ثابتًا أو صورة جامدة. بمعنى أنها لا تقبل إضافة ولا تطويرًا. إنها تتوسع وتضيق ولكن ضمن ثوابت لا يمكن الخروج عليها. فالعلمانية الإنكليزية تختلف

عن العلمانية الأوروبية في موقفها من الدين. وإذ فصل الأوروبيون الدين عن الدولة فصلًا نهائيًا جمع ملك بريطانيا بين رياسة الدولة والكنيسة رمزًا للوحدة بينهما بشكل معنوي. على أن العلمانيتين معًا ليستا ضد علمنة الضمير الديني ولكنهما ضد الكهنوت الديني.

يقول «علي عزت بيكوفيتش» عن العلمانية الإنكليزية نقلًا عن «كروسمان» - وهو كاتب إنكليزي معاصر ذو اتجاهات اشتراكية -: (**إن الديمقراطية البريطانية كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنضال من أجل الحرية الدينية، ولذلك تم تهذيب الوازع الديني في شكله المسيحي الأصلي من أجل الديمقراطية، وكان انتصار الليبرالية مؤديًا إلى تجديد الدين في إنكلترا العصر الفكتوري.. ولم يكن هذا ليحدث في مكان آخر سوى في أمريكا.. بينما نجد أن التقدم والشعوب والديمقراطية عند الليبراليين الألمان والإيطاليين هي موضوعات قاصرة على النزعة العلمانية؛ فالمؤمنون بالكاثوليكية يعتقدون أنه لا يوجد جسر على الثغرة الفارقة بين المسيح والإيمان بالتقدم، والمؤمنون بالتقدم يعتقدون أن الدين لا علاقة له بالديمقراطية أو الحرية**)[١].

ويضيف «علي عزت»: (**حتى الاشتراكية الإنكليزية هي الأخرى من نوع مختلف عن نظيراتها في أوروبا، فالاشتراكية في أوروبا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة المادية والإلحادية بينما «نستمع من منصة حزب العمال البريطاني اقتباسات من الكتاب المقدس مثلما نسمعها من منبر الكنيسة هناك» على حد تعبير أحد المراسلين الصحافيين الفرنسيين معبرًا عن انطباع الاندهاش**)[٢].

ذلك أن العقلية الإنكليزية لم تتأثر بالنمط الأوروبي الكنسي منذ البداية؛ فقد ظل هذا الجزء: (**من العالم الغربي - بسبب موقعه الجغرافي وتاريخه - متحررًا من التأثيرات المباشرة لمسيحية القرون الوسطى، متحررًا من العقد المستعصية لهذا العصر. هذا الجزء من العالم الغربي كان دائم البحث عن**

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٣٧٨ نقلًا عن كروسمان Crossman; The Government and Governer (New York: Pice Press) ص ١٥٥ - ١٥٨، ١٩٦٠.

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٣٧٨ والتنقيط من المؤلف أو المترجم.

طريق ثالث وقد اهتدى إليه. وهو طريق يحمل في ثناياه ملامح من الطريق الثالث للإسلام. والدولة التي أعنيها هي إنكلترا)[١].

ويقول: (تبدأ مقدمة أول ترجمة إنكليزية للكتاب المقدس بالكلمات الآتية: «إن حكمة الكنيسة الأنجليكانية منذ شرعت في أداء طقوسها العامة أن تتبع الطريق الوسط بين طرفين متناقضين)[٢].

ويذكر الرئيس البوسني أن العقلية الإنجليزية المعاصرة هي ثمرة فكر فيلسوفها الكبير «روجر بيكون» (الذي يعتبر مؤسس ورائد التقدم الروحي الإنجليزي الحديث) وهذا الفيلسوف كان قد تأثر بالعقلية الإسلامية من خلال الفيلسوف الإسلامي الكبير «ابن سينا» وغيره من فلاسفة المسلمين. ويؤكد الرئيس البوسني على هذا التأثير بقوله: (كان [بيكون] في حقيقة الأمر تلميذًا مخلصًا للثقافة العربية الإسلامية. وقد تأثر بيكون تأثيرًا قويًا بالمفكرين المسلمين وعلى الأخص «ابن سينا» الذي اعتبره «بيكون» أعظم فيلسوف ظهر بعد «أرسطو»[٣]، ولعل في هذا ما يفسر خصائص فكر «بيكون» الذي كرس «الطريق الثالث» والذي طبع به الحياة الفكرية والعملية في إنجلترا وجعلها متميزة عن مثيلتها في بقية البلاد الأوروبية)[٤].

هذه هي العلمانية الإنكليزية القائمة على وحدة الكنيسة والدولة والتي يتضوع منها شميم من الوسطية الإسلامية. وهي نفسها التي واجهها المسلمون في الهند ومصر: أكبر منبرين إسلاميين آنذاك، وكان من المفروض ألاّ تستقبل بذلك الرفض كله لما فيها من اعتدال لا يتنافر مع الدين. وعليه فالعلمانية الإنكليزية حركة تصحيحية هذبت كثيرًا مما طرأ على الدين المسيحي وأبقت العلمانية في إطارها المعقول، ومع ذلك لم تفهم على حقيقتها في مصر والهند.

---

(١) بيكوفيتش ص ٣٧١.

(٢) نفسه ص ٣٧١.

(٣) انظر برتراند رسل: Bertrand Russell: History of the Western philosophy.. pp ٤٣٥ - ٤٥٢.
وهناك عبارة مشابهة لكارل برنت عن روجر بيكون: «أنه أخذ من العرب جميع نتائج العلوم الطبيعية التي نسبت إليه» Karl Prant: Geschichte Logic, Leipy ١٩٧٢. ١١١ - ١٢١ (الحاشية من المؤلف).

(٤) الإسلام بين الشرق والغرب ٣٧٣ - ٣٧٤.

ولو فهمت على حقيقتها لكان فيها خير كثير. وربما كان لارتباطها بالاستعمار سببًا كبيرًا في النفور منها.

على العكس من ذلك كانت العلمانية الأوروبية، وهي العلمانية التي استقبلتها سوريا ولبنان - أكبر معقلين للحركة القومية العربية - والأكثر حدة. ولكن لعدم فهم التمايز الفكري الموجود بين الإنكليز والأوروبيين أخذت العلمانيتين وكأنهما علمانية ذات آلية واحدة. وهو فهم غير دقيق. لأن العلمانية الأوروبية هي الأكثر وقوفًا ضد حكم الدين لا ضد الدين نفسه. وهذا ما لم يفهمه العلمانيون المسلمون. أي لم يفهموا الفارق بين الآليتين ولم يفهموا حقيقة العلمانية حق الفهم.

بتفصيل أوفى علينا أن نفهم معنى العلمانية من جذرها اللغوي ومصطلحها السياسي؛ فالعلمانية: Secularizm مشتقة من فعل Seculre ومعناها غير مقدس Not sacred أو غير دائم أو ثابت Seculesiasical[١] فهي - بمعناها اللغوي والاصطلاحي معًا - تعني مقاومة أي فكر يتخذ صفة القداسة، بحيث لا يمكن إصلاحه ويضع نفسه ضمن إطار جامد بحيث لا يمكن تحريكه[٢]. فهي بهذين المعنيين ليست ضد الدين مباشرة ولا معه ولكنها ضد تقديس التعاليم المتجمدة التي يقول بها رجال الكنيسة.

إن «الإنسيكلوبيديا» - من خلال شرحها «للمجتمع المقدس» والمجتمع «العلماني» - تتضح بمقاومتها للكهنوت - لا الدين - المسيحي. تقول: (**هناك نوعان من المجتمعات. نوع يتطلب من أفراده القدرة والرغبة للتجاوب مع التغيرات الثقافية. ونوع لا يتطلب ذلك. وفي المجتمعات التي تضبط سلوكها القداسة تعارض تلقائيًا كل جديد، لأن ما يتطلبه قبوله من أمور اجتماعية غير مقبولة لديه، أو أنها لا تستحق احترامه أو إخلاصه، وعلى عكس ذلك تمامًا المجتمعات العلمانية حيث تسودها الرغبة لاقتناء كل ما هو جديد ومختلف. ومثلًا على ذلك تلقيه بالقبول للتغييرات السنوية التي تظهر على الملابس**

---

(١) معجم ماريام - ويبستر ص ٦٢٥.
(٢) والإسلام ضد القداسة وضد التجمد. وقد أوقف عمر بن الخطاب نصًا مقدّسًا هو وقف عطاء المؤلفة قلوبهم لأن الحاجة هي التي تفسر النص فليس إذن هناك نصٌّ جامد.

والأساليب الشعبية في طرق التعبير بالكلام. وواضح من ذلك أن هذه المجتمعات تقوم على نظام من القوانين يتحلى بكثير من المرونة تسمح بالمزيد من التغيير. بالإضافة إلى ذلك يتحلى المجتمع العلماني بالاتصال بالمجتمعات الأخرى. ونظام «القيم الاجتماعية» فيه متداخل مع غيره، لكن المجتمع المقدس ليس مؤهلًا - بسبب حواجز جغرافية أو عزلة أو غياب العلاقات الاجتماعية الفاعلة أو عوامل نفسية - للاتصال بالمجتمعات الأخرى أو أنظمة أخرى. ولذلك فإنه نظام القيم فيه غير متداخلة مع غيرها).

واضح من هذا العرض أن العلمانية حركة تغيير مستمر في كل الحقول. وأن القوالب الفقهية المتجمدة عند الكنيسة في أوروبا قد أخذت صفة القداسة ومن ثم أصبحت القوالب الفقهية لا تتغير وترفض التقدم والتطور. ويؤكد الباحث الاجتماعي الأمريكي «هوارد بيكر» أن كلمتي مقدس وعلماني: **(لا تعنيان معنى «دين» كما تشير إليها كلمة مقدس، ولا معنى «غير دين» كما تشير إليها كلمة علمانية. فكلمة «مقدس» تستخدم بمعنى أوسع. إنها تعني «كل ما هو محمي من التغيير والتبديل» ولهذا فإن الأمور الدينية وغير الدينية مثل العادات والأفكار قد تعتبر مقدسة. إن «ألمانيا النازية» وحكم «جون كالفين» الديني في «جنيف» يعتبران أمثلة على المجتمعات المقدسة. والمقارنة بين المقدس والعلماني لا تماثل المقارنة بين «المدني» و«البدوي» ولا «المتعلم» و«الأمي» ولا «الشعبي» و«النظامي» لكنها تستخدم كوصف لخصائص مجتمعات مختلفة. وعليه فالمجتمعات المدنية - مثلًا - قد تكون مقدسة أو علمانية)**[1].

وللمزيد من الإيضاح حول فهم العلاقة بين العلمانية والدين ينبغي أن نفرق بين النبي «عيسى» عليه السلام، وبين الكنيسة تفريقًا فاصلًا. ولشرح هذه النقطة يقول الرئيس البوسني: **(لكي نفهم المسيحية ولكي ندرك تطورها التاريخي لا بد أن نميز بين أمرين مختلفين: حياة «عيسى» عليه السلام، وتاريخ المسيحية. فمن البداية الأولى كان «عيسى» في ناحية والمسيحية في ناحية أخرى. وتحول هذا الاختلاف بمرور الوقت إلى خلاف بين الإلّهي والإنساني. هذه الحقيقة يمكن أن تفسر لنا الاعتقاد في المسيح كابن لله، ففي هذا الزعم المتعلق**

---

(١) الإنسيكلوبيديا البريطانية: مادة المجتمع والعلمانية ترجمة الأستاذ عبد الوهاب الكبسي.

«بالإنسان الإلّه» يكمن الاعتراف الصامت بأن المسيحية الخالصة غير ممكنة في الحياة الواقعية. ربما هذا الذي دفع «نيتشه» إلى قوله: «إن آخر مسيحي مات على الصليب»... كان بطرس «هو حجر الزاوية الذي أقيمت عليه الكنيسة» وكان عيسى عليه السلام بهذه العبارة أول من تنبأ بالتطور المستقبلي للمسيحية - أي المسيحية التي أصبحت كنيسة بدون المسيح)[1].

وعليه فإن العلمانية كحركة إصلاحية قاومت الكنيسة ولم تقاوم عيسى، فعيسى شيء والكنيسة شيء آخر و(ما لله لله وما لقيصر لقيصر).

ومن خلال هذه الحقائق يتبين أن المجتمعات «العلمانية» هي تلك المجتمعات التي تقبل كل جديد وتتفاعل معه، وفي الوقت نفسه ترفض التقيد بصفة دائمة بأفكار لا تتغير، أي مقدسة. بينما يمثل المجتمع الكهنوتي الكنسي - بحكم هيمنته المطلقة والمتحجرة - المجتمع المقدس. ومن ثم وجد «الفكر العلماني» نفسه أمام هذه القداسة البشرية المغلقة فتصادم معها. وباعتبار المجتمع الكهنوتي أقوى المقاومين للعلمانية فقد طغى الاعتقاد بأن العلمانية ضد الدين. وهي كما رأينا ليست ضد دين عيسى، ولكنها ضد جمود دين الكنيسة. إن الدين المجرد وليد الكنيسة. وهو لا يسمح (**بشطر الطاقة الإنسانية إلى اتجاهين متعاكسين: اتجاه السماء واتجاه الأرض فلا يستطيع الإنسان أن يخدم سيدين**)[2]. وبناء على ذلك فـ (**عندما نناقش إمكانية تطبيق الدين المجرد في هذه الدنيا فإن المثل الحاسم لا يمكن تجاوزه، ألا وهو الإخفاق التاريخي للمسيحية**)[3]. ولعل فهم هذه الحقيقة جعلت بعض رجال الدين المسيحيين أنفسهم يتوجهون نحو علمانية مسيحية، كالعلمانية الإنكليزية.

تقول «الإنسيكلوبيديا البريطانية»: (**العلمانية حركة جاءت لتبعد اهتمامات المجتمع بعيدًا عن العالم الآخر، وتوجهها نحو الحياة على الأرض. في العصور الوسطى كان الاتجاه القوي هو سيطرة «رجال الدين» [المسيحي] على حياة الناس وشؤونهم حيث يعتبرون أنفسهم الوسطاء بين الناس وربهم وبين**

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ص ٣٥٠ - ٣٥١. والتنقيط من لدينا.
(٢) الإستلام بين الشرق والغرب، ص ٢٧٤.
(٣) نفسه ص ٣٥٠.

الحياة الدنيا والحياة الآخرة. وكرد فعل على هذا الاتجاه الذي ساد العصور الوسطى [المسيحية] ظهرت «العلمانية» - في بداية عصر النهضة - وعرضت نفسها من خلال اهتمامها بتطوير وتنمية الإنسانية عندما بدأ الإنسان في إعطاء مزيد من الاهتمام إلى ما توصلت إليه الحضارة الإنسانية ونجاحاتها، ونحو احتمالات تحقيق آماله في هذا العالم. وقد شهدت الحركة نحو «العلمانية» تقدمًا مستمرًا خلال التاريخ الحديث بأكمله وغالبًا ما كان ينظر إليها على أنها حركة ضد المسيحية وضد الدين. إلاَّ أنه في النصف الثاني من القرن العشرين بدأ بعض «رجال الدين» في الترويج «للمسيحية العلمانية» واقترحوا أنه يجب على المسيحية ألاَّ تقصر اهتمامها بالشؤون المقدسة وشؤون العالم الآخر فقط بل إنه يجب على الإنسان أن يجد الفرصة في عالمنا هذا للترويج للقيم والمبادىء المسيحية. ويعتقد رجال الدين هؤلاء في أنه يمكن اكتشاف المعنى الحقيقي لرسالة «المسيح» وتطبيقها في الحياة اليومية في المجتمع العلماني)[(١)].

لهذا نجد دولًا علمانية كـ «النرويج» و«الدنمارك» تعلن تبنيها للدين والكنيسة فالمادة (٢) من دستور النرويج لعام ١٩١٤ تنص **(على أن الدين الإنجيلي هو الدين الرسمي للدولة)** وقررت المادة (٤) من دستور الدنمارك **(أن الكنيسة الإنجيلية تعتبر كنيسة حكومية)[(٢)].**

من تلك التعريفات يتضح أن «العلمانية» ليست ضد دين عيسى بأية حال. ولكنها ضد دين الكنيسة الكهنوتية.

كما أنها لا تعني «العلم» كما ذهب إلى ذلك الشيخ العلامة «محمد متولي الشعراوي» في حديثه التلفزيوني مع «أحمد فراج»[(٣)]، ولا تعني معاداة الدين كما ذهب إلى ذلك «العلمانيون العرب»، ولكنها أنقذت المسيح من بين براثن الكنيسة. هذا كل شيء.

---

(١) الانسكلوبيديا البريطانية: مادة العلمانية، ترجمة الدكتور علي القباني. وما بين المعقوفين زيادة للتوضيح.

(٢) د. محمد قايد طربوش: نظام الحكم في الجمهورية العربية اليمنية - دراسة مقارنة مع البلدان العربية (ذات النظام الجمهوري) ص: ١٥٩ الطبعة الأولى ١٤١٠/ ١٩٩٠، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(٣) على مائدة الفكر الإسلامي - حوار أجراه د. مجدي الحفناوي وأحمد فراج مع الشيخ محمد متولي الشعراوي ص ٤٢. دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى ١/ ٦/ ١٩٨٠.

وإذا كانت هذه هي حقيقة العلمانية فإن المصطلح العلماني بمعنى الخروج من الكهنوت لا يعادي الإسلام؛ لأن الإسلام كما يقول الدكتور «محمد عمارة»: (**لا يعرف «الدولة الدينية» ولا «المجتمع المقدس» لأنه لا يعرف رجل «الدين» ولا «المؤسسات الدينية» فهو ينكر «الوساطة بين الإنسان وربه، ويرفض «الكهانة والكهنوت»**)[١].

وما ذهب إليه الدكتور «عمارة» من أن الإسلام: (**لا يحتاج لمجتمعاته، كي تتطور، ما يقابل هذه المعاني والأفكار والمؤسسات - أي لا يحتاج العلمانية ومؤسساتها - لأنه لم يشهد - فكرًا شرعيًا أو تطبيقًا مشروعًا - تلك الثنائية التي شهدتها أوروبا الكاثوليكية حيث نشأت «العلمانية»**)[٢]، قد يحتاج إلى إضافات توضيحية فللإسلام ثوابت لا يمكن القبول بتغييرها، وهي ثوابت صالحة لكل زمان ومكان وليست مغلقة على فترة معينة، وهذه الثوابت قليلة ومن ثم فالمجتمع الذي أراده الإسلام لا يتعارض مع المؤسسات العلمانية، وشأنها شأن الديمقراطية، وإذا ثبت أن الإسلام لا يحتاج إلى ديمقراطية فقد ثبت أنه لا يحتاج إلى علمانية.

علينا أن نذكر أن العلمانية - وخاصة العلمانية الإنجليزية - حركة تصحيح ديني كان الهدف منها محاربة الكهنوت الكنسي الدخيل على المسيحية نفسها. وفي حوار جرى في «الجمعية الوطنية الفرنسية» بعد الثورة الفرنسية بين أحد المؤيدين «للعلمانية» وبين أحد الكنسيين المعادين لها، قال العلماني ما معناه: «**إننا نفهم «العلمانية» بقدر ما فهمه ذلك الأعرابي «محمد» في صحرائه**». وواضح هنا أنهم كانوا يقصدون بـ «العلمانية» الإصلاح الديني ومحاربة الكهنوت، ثم توسعت حتى أصبحت سلوكًا شخصيًا لا يحتاج إلى قانون.

ومعروف جيدًا أن الإسلام الصحيح لم يعرف «**موجه روحي غير القرآن**» كما يقول بحق لوي غارديه[٣]. أي أنه لا يعرف أرثوذكسية حقوقية شرعية ولا بابوية متحكمة ولا يعترف بأن الحاكم خليفة الله ولا ظله وهو يتباهى بأن لا

(١) د. محمد عمارة: العلمانية ونهضتنا الحديثة ص: ٩١.
(٢) العلمانية ونهضتنا الحديثة ص: ٩١.
(٣) الإسلام بين الأمس والغد ٢٦.

موجّه له غير الله فلا وجود لسلطان غيره، ويقول الإمام «رشيد رضا»: **(ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة.. وهو على هذا لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم... ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «كراتيك» أي سلطان إلّهي فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان؛ فليس للمؤمن، ما دام مؤمنًا، أن يخالفه وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا هما دين وشرع. هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى، ولا تزال الكنيسة تدعي الحق في هذه السلطة)**[1].

والخليفة كما يقول «لوي غارديه»: **(لا يتمتع بامتيازات نبوية وليست له سلطة روحية. إنه مجرد حاكم زمني مكلف بتطبيق الشريعة القرآنية في مبادئها الدينية والسياسية والاجتماعية)**[2]. ولن نجد أبلغ تلخيصًا للعلمانية الحقيقية من قوله تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

هذا هو الإسلام. أما إذا كنا نتحدث عن الفترة التي انتزعت الإسلام من الدين وتعاملت بالدين ككهنوت فإننا لا نستطيع أن ننكر أنه في ظل الأموية والعباسية والفاطمية نشأ نوع من «بابوية رسمية» وإن لم تكن لها حقوقية شرعية أصيلة. أو كما يسميها لوي غارديه سيطرة رسمية أرثوذكسية[3] استهلها «معاوية» يوم رفع المصاحف في «صفين» فكان أول استغلال للدين لصالح الدولة. وكانت تلك هي الخطوة الأولى في استغلال السلطة للدين في تاريخ المسلمين، ثم تتابع ترسيخ هذا التوجه فسمي الخليفة بـ «خليفة الله» - المحظور دينيًا -

---

(١) محمد رضا: الخلافة ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) غارديه: الإسلام الأمس والغد ١٧.

(٣) نفسه ص ٢٦.

و«ظل الله». ومن ثم انفتح الباب على مصراعيه.

وقد رد الدكتور معروف الدواليبي على بول نويا Paul Nwy'a الذي قال بأن الخليفة (**يمثل الله في الأرض**) وأن الدولة في الإسلام هي دولة تيوقراطية بقوله: (**هذه أسوأ تهمة للإسلام**)[١]. وهو على حق إن قصد النظرية وعلى غير صواب إن قصد التطبيق. وقد أوضحنا أن معاوية كان يزعم أنه خليفة الله وأن المنصور زعم أنه ظل الله. فالخليفة العباسي أو الأموي أو الفاطمي يدعي أنه يمثل الله وأن الدولة بالتالي دولة تيوقراطية.

إزاء هذه الحقيقة نحن بحاجة إلى حركة دينية تصحيحية علمانية تزيل ما علق بالإسلام من كهنوتية. إن الدين المجرد يقبل الكهنوتية ما في ذلك شك، لكن الإسلام لا يقبلها قط. وعندما تم تجريد الدين من الإسلام ظهرت على نحو ما بابوية إسلاموية.

ولكن كيف تسللت هذه البابوية إلى بنيان فكر يرفض كل الرفض عبودية الإنسان للإنسان؟ إن أي شكل من أشكال «البابوية» مرفوض في تعاليم الإسلام الصريحة القاطعة. ومع ذلك فقد تمكنت تلك الفكرة من الاندساس في صلب نظرية واضحة وضوح الفجر النقي، وحكمت وتحكمت؟

يبدو لي أن النظرة المقدسة إلى «الخلفاء الراشدين» والصحابة، حتى إلى أولئك الذين حالفهم الحظ برؤية النبي ولو مرة واحدة كانت البداية في هذا الطريق. ثم أضيف - بعد أن استوثق أمر معاوية - قداسة الحكام التي طغت على قداسة الصحابة. ومن السهل جدًّا أن تنقد «أبا ذر» المناوىء «لمعاوية» ولكن من الصعب أن تنقد «معاوية» عدو «أبي ذر». ومن السهل أن تشجب «عمار بن ياسر» ولكن من الصعب أن تشجب «عمرو بن العاص» ولم يمض كبير وقت حتى أصبح التشكيك في دعوات أبي ذر وعمار بن ياسر تأخذ مكانها[٢].

---

(١) معروف الدواليبي: الدولة والسلطة في الإسلام ص ٢٣.

(٢) مما يلفت النظر أن تشويه الثورة بالكامل ضد الخليفة «عثمان» قصد به تحريم الخروج على الحاكم. أما إدراك طبيعة أسباب الثورة باعتبارها من بعض النواحي تجسيد لحيوية الفكرة فلم يبق لها أثر كبير. إننا لن نقدر أن نتجاهل طبيعة الثورة تلك، ولا أن نتجاهل أن الخليفة «عثمان» بمجرد أن تعدى=

وقد حوفظ على هذه القداسة للحكام من خلال المحافظة على قداسة الخلافة أيضًا. وهذه القداسات سمحت لملوك الأمويين والعباسيين إلخ. بنوع من «البابوية الإسلاموية»، وقد يكون للتأثير المسيحي أثر في ذلك[1]، بالإضافة إلى تأثير **دمشق القيصري** على «معاوية» قبل الإسلام وبعده. وهكذا جمع «خليفة الله» السلطة الزمنية والروحية معًا. لقد وُلِد مجتمع آخر في ظل نظام آخر.

إذن لن نتجاهل ذلك ولا ننكر وجود هذه «البابوية الإسلاموية الحاكمة»، ولكنا في الوقت نفسه نجرد الإسلام من ذلك، ولشدة وضوح الإسلام - في هذه القضية - فهو في غنى عن القول بأن الإسلام أساسًا يرفض - بطبيعته - الكهنوت رفضًا كاملًا ولا يعترف به؛ لأنه - على عكس الكنيسة - يتعامل مع الأفراد مباشرة لا بواسطة أحد من خلق الله مهما كانت رتبته. والمسؤولية في الإسلام مسؤولية خاصة لا يتحملها أحد عن أحد. والمعاملات والعبادات والتقوى والعصيان والحسنات والذنوب والخطايا والغفران كلها علاقات شخصية ذات تبعات شخصية. وكما يقول غارديه: (**الإسلام لا يعرف كتابات دينية لاهوتية معينة بالمعنى المفهوم في أوروبا للكلمة، كما أنه لا يعرف كتابات دينية مجردة؛ فكل مفكر إسلامي هو عالم دين، كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية**)[2].

الإسلام إذن لا يقر ممثلين عن الله في الأرض. حتى الأنبياء كانوا مبلغين ومنذرين ورسلًا. ولم يكن لهم حقوق الله على البشر فلا يقدرون على منح غفران ولا عفو عن خطيئة. وكل مسلم هو خليفة الله. وبهذا المعنى سقطت

=القوانين فقد - عليه الرحمة - رأسه. ولكن هذا المفهوم قد سقط تحت تجريم الثورة ومن ثم تجريم الخروج - في النهاية - على أي إمام ظالم باعتباره مقدسًا لا يجوز الخروج عليه ولو قتل المؤمنين فيعتذر له بالاجتهاد وأنه مأجور على ذلك.

(١) كانت القصور الأموية والعباسية مشحونة بالعلماء والأدباء المسيحيين. ويذكر الدكتور «سيد عبد العزيز سالم» أن «معاوية» أول من اصطنع النصارى في المناصب؛ فكان كاتبه وصاحب أمره «سرجون بن منصور الرومي».. وكان طبيبه «ابن أثال» نصرانيًا ولاه على خراج «حمص» واقتدى عماله على الأمصار به ولا شيء يمنع من التأثر بهم خاصة إذا كان ذلك التأثير يدغدغ طموحًا جارفًا. أنظر (تاريخ الدولة العربية ص ٣٣١ - ٣٣٢).

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب ٢٨٢.

الحاجة إلى نواب عن الله يحرمون ويحللون، ويمنحون الغفران ويعفون عن الخطايا. كما أنه ليس في الإسلام رموزًا وتعقيدات تحتاج إلى كهنة يحلون طلاسمه حتى يتبوأ العالم كرسي رجل دين. إن المسلمين لا يحتاجون إلى رجال يتوسطون بينهم وبين الله. وإن كل مسلم هو رجل دين، وكل مسلم هو خليفة الله على الأرض. ولو كان الإسلام يقر نوعًا من البابوية لتولى ذلك العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء. كما تولى علماء الكنيسة البابوية. وباستبعاد العلماء من هذا الدور يتبين لنا بوضوح ما بعده وضوح أن البابوية الإسلاموية بابوية سياسية لا علاقة لها بالإسلام. وفي وسعنا أن نؤكد بحزم أن كل المقتبسات الكهنوتية أو الأرثوذكسية سواء ما كان بحيلة داخلية أو ما كان بفعل خارجي تتناقض مع الإسلام.

*

هناك حقيقة لا يجوز إغفالها وهي أن العلمانية جاءت تصحيحًا لانحراف البابويات بتعاليم السيد المسيح. وعلى هذا الأساس فهي تنحية صارمة لهيمنة الكنيسة البابوية على دين السيد المسيح الذي فصل الدين عن الدولة في مقولته الشهيرة (**ما لله لله وما لقيصر لقيصر**).

فالمسيحية لا تملك شريعة خاصة بها. ولأنها كذلك فقد كانت «البابوية» تتعامل بالتشريعات «اليهودية» و«الرومانية». بل إن القيصر «أوغسطين» روم المسيحية ووثنها، على حد تعبير قاضي القضاة «عبد الجبار الهمداني»[١]. وبذلك استأثر القيصر بما لقيصر وما لله معًا. وعندما تولت الكنيسة مسؤولية «قيصر» و«الله» معًا خالفت تعاليم «السيد المسيح» تمام المخالفة، ولن يفتئت عليها أحد إذا اعتبر مباشرة «البابوية» للقضايا السياسية والتشريعية اعتداء صارخًا على تعاليم المسيح نفسه، وفي الوقت نفسه لن يجد لديه الاعتراض على العلمانية عندما صححت الأوضاع وعادت بها إلى أصولها الصحيحة. وهكذا كان فصلُ الدين عن الدولة بالنسبة للمسيحية تصحيحًا لانحراف البابويين عن الرسالة السماوية.

---

(١) قال قاضي القضاة: (إن المسيحية عندما دخلت روما لم تنصر روما، ولكن المسيحية هي التي ترومت) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ١٢٦.

أما الإسلام فقد جاء أصلًا لمحاربة الكهنوتية. والآية الكريمة تمنع منعًا باتًا أن يتخذ بعضنا أربابًا من دون الله. ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(١). ومنع منعًا باتًا أي شكل من أشكال الإكراه في العقيدة ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ وهذا بالضبط هو المعنى العلمي لكلمة «العلمانية» التي هي ضد الكهنوتية وضد التحجر ورفض التطور. أي ما دعا إليه الإسلام بوضوح تام.

وبما أن مصطلح العلمانية هو ما ذكرناه فإنه لا يتعارض مع الإسلام. وعلينا أن ندرك بوضوح أن معظم قوانين علماء السلطة السياسية لم تؤخذ من الثوابت، وإنما من الكهنوت. وهي لهذا السبب بحاجة إلى علمانية إسلامية تعيد المسلمين إلى أصولهم النقية وتجتث أثر الكهنوتية من تاريخهم وعقلياتهم.

لقد شكلت «العلمانية» صيحة إصلاحية بالنسبة للكنيسة فعاد المسيحيون إلى أصولهم. ونحن بأمس الحاجة إلى صيحة علمانية تفصل الكهنوت السياسي عن الحكم وتفصل الدولة عن الدين لكي يعود المسلمون إلى أصولهم.

وإذ ظن «العلمانيون العرب» وربما «العلمانيون المسلمون» أنهم - بفهمهم - قد تخلصوا من الحكم الديني وقطعوا كل صلة بأسباب التخلف فإنهم لم يعملوا شيئًا سوى أنهم وصلوا - بسبب عجزهم عن التفاعل التام مع الديمقراطية - إلى الدكتاتورية المطلقة والبالغة السوء (كما في العالم العربي) أو التأرجح بين الديمقراطية والدكتاتورية (كما في تركيا). أي أن دكتاتورية التراث ما تزال تملي مواقفها.

لذا عجز «العلمانيون العرب»، وحتى الآن، من خلق جماهير علمانية. فبقيت العلمانية العربية كالاشتراكية العربية فوقية لا تأثير لها على التفاعلات الروحية القوية المانعة.

ولأن الجماهير - كما يقول جوستاف لوبون -: (**حتى لو كانت علمانية تبقى لها** ردود **فعل دينية تفضي بها إلى عبادة الزعيم، وإلى الخوف من بأسه، وإلى الإذعان الأعمى لمشيئته فيصبح كلامه دغما لا تناقش وتنشأ الرغبة إلى**

---

(١) سورة آل عمران الآية ٦٤.

تعميم هذه الدغما. أما الذين لا يشاطرون الجماهير إعجابها بكلام الزعيم فيصبحون هم الأعداء)[١].

لهذه الأسباب مجتمعة فقدت «العلمانية العربية» التأثير. ولسوء حظها فقط ارتبط مصيرها السياسي بمصير «القومية العربية» المترنحة إذ كان حماة القومية هم حماتها وممثليها فلما هزمت القومية إثر نكسات عسكرية ووحدوية فاجعة أثر ذلك على العلمانية نفسها.

ولم يكن حظ العلمانية العربية أفضل من حظ القومية العربية والاشتراكية العربية، فالعرب - كما يبدو في هذه الفترة التاريخية العاصفة - مولعون بتهديم كل شيء. وبسقوط كل تلك الحلول يتعزز - وقد تعزز - دور الحاكمية المطلقة والانحرافية معًا.

نخلص من هذا إلى نتيجة واضحة وهي أن «العلمانية» نفسها قد أسيء فهمها ولم تعرف أغراضها ولم تستبن حقيقتها، ومن ثم فالمفهوم السائد بأنها ضد الدين - وليس ضد الكهنوت - مفهوم غير صحيح. كما أن القول بأن الحاكمية هي الرد المناسب عليها قول يجانبه الصواب.

وهكذا ندرك أن تعامل القوى الإسلامية والعربية مع مصطلح العلمانية قام على أساس مغلوط شأنه في ذلك شأن بقية المصطلحات التائهة. ومن هنا وجب أن نصحح مفهومنا عنها أولًا لكي نتمكن من التعامل معها تعاملًا علميًا قائمًا على حقيقتها لا على خطأ مفهومها حتى يكون تعاملنا معها إيجابيًا ومثمرًا وحكيمًا. وليس هذا الحديث إلا محاولة مخلصة وجادّة لتلمس الحقائق الغائبة في عتمة المفاهيم الغائمة.

---

(١) غلاف سيكلوجية الجماهير.

(٤)

رد الفعل: الحاكمية

يوضح «أبو الأعلى المودودي» - مهندس هذا المصطلح - الحاكمية فيقول:

(أولى القواعد الأساسية لهذه الدولة [الإسلامية] أن الحاكمية لله تعالى وحده. وحكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها «خلافة» ولم تكن حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل كان حتمًا عليها أن تعمل تحت القانون الإلّهي الذي يستمد ويؤخذ من كتاب الله وسنة رسوله)[١].

وهذه الحاكمية تبقى للإنسان دورًا محدودًا وضيقًا للغاية:

(قد يظن البعض حين يسمع هذه الحقائق الرئيسية أن الدولة الإسلامية بهذه الصورة لا مجال فيها أمام الإنسان على الإطلاق لقيامه بالتشريع والتقنين، لأن الله في هذه الدولة هو المشرع الوحيد، ولا عمل للمسلمين سوى إتباع قانونه وتشريعاته التي قدمها لهم الرسول عليه الصلاة والسلام، غير أن الإسلام في الواقع لم يغلق باب التشريع تمامًا في وجه الإنسان، وإنما حدده وضيق إطاره بأن جعل الحاكمية والسيادة للقانون الإلّهي)[٢].

ثم عدد المجالات التي يقوم فيها الإنسان بالتشريع في ظل هذا القانون الأعلى. فذكر أنها توضيح الأحكام والقياس والاستنباط، ودائرة التشريع الحر والاجتهاد[٣].

فـ«أبو الأعلى» إذا كان يفرق بين الأصول الثابتة كمبادىء دستورية وبين

---

(١) الحكومة الإسلامية ص ٢٠١.

(٢) نفسه ص ١١٧. وقع في يدي كتاب للدكتور محمد عمارة عن أبي الأعلى المودودي بعد أن كتبت ما ذكرته فوجدت الكتاب مفيدًا للغاية وهو يجلو الغموض عن هذا الموقف ويبين أن المودودي لم يدع إلى الحاكمية المطلقة. فأضفت تعزيزًا لرأي كنت قد توصلت إليه.

(٣) نفسه ص ١١٧ - ١١٨.

التشريعات المستجدة ولكن في إطار ضيق. وهذا يعني أن الحاكمية التي دعا إليها ليست حاكمية مطلقة. هذه نقطة. ولا اعتراض على فكرة الحاكمية نفسها ولكن على مداها. وكل دولة - حتى الدولة العلمانية - لها ثوابت لا تتغير. لكن الخطأ عند المودودي أنه ضيق الواسع باعتقاده أن الإسلام سمح للبشر بالتشريع، ولكنه (**حدده وضيق إطاره**) في حين أن العكس هو الصحيح، فالتشريعات المسموح بها واسعة بشكل مذهل. أما المحدود فهي الثوابت. إنها تكاد تعدّ عدًّا.

فالحاكمية عند «المودودي» إذن حاكمية واسعة ولكنها غير مطلقة كما رأينا إذ إنها في الوقت نفسه تبقي للإنسان دورًا ولو ضيقًا. ولكن المشكلة أنها تحولت إلى حاكمية مطلقة على يد معظم المنظمات المتطرفة، مما جعل الكثيرين يعتقدون أنها حاكمية المودودي نفسها. والمؤسف في الأمر أن الذين تلقفوها كانوا من الصنف المنغلق، فأخرجوها إخراجًا كما لو أنه ليس هناك مجال أمام الإنسان على الإطلاق في التقنين. ومن ثم نشطوا في تضييق الأضيق، وأطفأوا تلك النقطة الصغيرة التي كانت ربما تتحول إلى إشعاع. والمؤسف أيضًا أن المستنيرين لم يتلقفوها ويعملوا على تعديلها وتطويرها إلا بعد أن بلغ ضررها شأوًا بعيدًا. ولو جاء بعده من عدلها وطورها لكانت أكثر هضمًا، وفائدة.

أكثر من ذلك أسفًا أن «الحاكمية المودودية» قد قرنت برفض المودودي للديمقراطية، وهو رفض يصب في خانة الفردية. والحقوق الفردية التي أعطاها لرئيس الدولة تؤكد ذلك، مع تنافي تلك الحقوق أساسًا مع حاكميته التي لا تسمح بكل تلك الصلاحيات لأنها من حقوق الله. والحاكم ليس بيده شيء يبديه أو يعيده. فكيف أجاز للحاكم من الصلاحيات في الوقت الذي جعل دوره فيها محدودًا وضيقًا....؟

ساعد على عدم فهم أضرار الحاكمية في وقتها ظروف الهجمة الاستعمارية الشرسة، وما كان ينشره في كتبه ومقالاته من دراسات إسلامية تخضل تجديدًا فدخلت الحاكمية ضمن تلك الدراسات الرائعة والأفكار البناءة وكأنها آية من تلك الآيات المرتلة. وهي كذلك لولا ما يبدو فيها من مغالاة.

لا يوجد خلاف على «حاكمية الله» في الفكر الإسلامي. لكن لا بد من فهم حدود الحاكمية بمنطق العقل الإسلامي المستبصر. أي بمنطق القرآن الكريم، لا بمنطق غريزة التراث المنحرف. والله سبحانه قد أمر بتحكيم البشر في القضايا المختلف عليها بين الناس فقال في قضية الخلاف الزوجي: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ وحكم في القضايا الدينية البحتة كقضية الصيد في الحج فقال: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ والفقه نفسه والفتاوى نفسها نوع من التحكيم. وهكذا.

ولا أحب أن أدخل في تفاصيل الحديث عن الثوابت والأركان بعد أن فصلتها في كتابي «محاولة لتصحيح المسار» ولكني أحب هنا أن أدلل على أن الثوابت ليست تفصيلية، وإنما عامة بحاجة إلى من يكون فيها حكم يفصل فيما الناس فيه يختلفون. بل إنها ليست شاملة والدليل على ذلك ما صنعه «معاذ بن جبل» عندما توجه إلى «اليمن» مزودًا بأمر نبوي أن يحكم باجتهاده فيما ليس فيه نص من (القرآن) ولا مأثور من (الحديث) ومعنى ذلك أن «الرسول الأعظم» كان يعرف أن (القرآن) و(السنة) لا تحتويان على كل شيء[(١)].

*

تلك كانت حاكمية المودودي. وإذا كانت «العلمانية» صيغة حديثة لمصطلح (ما لله وما لقيصر لقيصر) فهل تكون «الحاكمية» ترجيعًا حديثًا لشعار «الخوارج» (لا حكم إلا لله)؟

إن فهم «الخوارج» للحاكمية فهم مغلوط، وقد وصفها أمير المؤمنين «علي» عليه السلام بأنها: «**كلمة حق أريد بها باطل**». والحاكمية عند المودودي: تعني أن الحكم في كل شيء لله إلا في حالات محدودة وضيقة. فالمودودي لا يقصد بها ما عناه الخوارج، إلا أن المتعصبين من الفصائل الإسلاموية قد جعلوا منها صدى لذلك الفهم المتعصب بالفعل.

لا بد إذن من التفريق أصلًا بين هذه «الحاكمية» وبين «حاكمية الخوارج»؛ وأنها ليست امتدادًا للفكر الخارجي بكل تأكيد. ومن ثم فعلينا أن نعترف بهما

---

(١) فإذا جاء تلاميذ «معاذ» وأضافوا مستجدات عصرهم إلى دستورهم الإسلامي فما في ذلك من ضير؟ عندئذ تكون الديمقراطية إحدى هذه الإضافات.

شيئين منفصلين أيضًا. كما لا بد من التفريق بين هذه «الحاكمية» وبين «الانحرافية التاريخية» فهي ليست امتدادًا لها، وإن عملت عملها، وعلينا أيضًا أن نعترف بهما شيئين منفصلين؛ إذ إن مهندس «الحاكمية» هو من غير صنف «الانحرافية» بكل تأكيد، إنه مجدد كبير ومصلح عظيم، ووراء حاكميته هدف عظيم لمواجهة فترة محدودة، لكن المؤسف أنها تجاوزت تلك الفترة وأصبحت استمرارًا مضرًّا.

لا نستطيع أن نفصل فكرة الحاكمية المودودية، ولا فهم المودودي للديمقراطية والعلمانية عن ظروف الهند بأية حال؛ إنّ فهمه لذلك ناتج عن تلك الظروف، ومن ثم فالموقف منها هو رد فعل لحالة خطرة، ولم تكن فعلًا نتيجة دراسة موضوعية مجردة، ومن ثم لم يكن موقفه حول هذه القضايا من النضج بقدر ما كانت أفكاره الأخرى، فهو في هذا الموقع ما يزال وراء متاريس ردة الفعل.

نتفهم دوافعه وحرصه على الحيلولة دون الإذابة والتذويب في الجسم الهندوكي أو الجسد الغربي، لو طبقت الديمقراطية العلمانية كما كان يعتقد. وإذا نظرنا إليها من هذه الناحية فسنجد لها الفضل في إيقاف الهرولة نحو التذويب بكل تأكيد. وسنجد لها إيجابية أخرى إذا نحن نظرنا إليها من خلال المناخ المثقل بتراث معتم، أو عندما نستبين عمق الانغلاق عند قوم يعتقدون بأن الشريعة لم تترك بابًا من أبواب الحياة إلا وأوجدت له حلًّا، وأن الإضافات كلها محرمة[1]. إن إعطاءه دورًا للإنسان في التشريع ولو ضيقًا أو محدودًا هو بالمقارنة بالحاكمية المطلقة، أو بالممارسات التي كانت تتم في القديم خطوة متقدمة بعض الشيء. وحتى بالمقارنة بأتباعه أو مريديه فبينه وبينهم شأوٌ بعيد، إذ أثبتوا أنهم لمغالاتهم في الحاكمية على استعداد للهبوط نحو الأدنى إلى ما لا نهاية.

على أن «الحاكمية» نفسها - شأنها شأن العلمانية - لم تفهم على

---

(١) مثل ذلك التقي الغبي الذي ادعى أن كل صغيرة وكبيرة موجودة في القرآن، فلما حاججه البعض بوجود شركة اسمها «كوك» لم ينص عليها «القرآن» هب صارخًا وقال: بل هي موجودة في الآية ﴿وتر «كوك» قائمًا﴾.

حقيقتها، وقد قدر لها أن تشغل المفكرين الإسلاميين - قبولًا ورفضًا - كما لم تشغلها حركة أخرى؛ حتى سامها كل مفلس باسم الدين، وأصبحت عباءة يلبسها كل ناعق باسم الإسلام وتدعيها كل الحركات؛ فقد ظهرت في «حركة جهيمان» واستعلنت فوق كل فيلق من فيالق الفصائل المتصارعة في «أفغانستان» وخفقت فوق رايات «حركة الجهاد» في «مصر» و«اليمن» ورفرفت فوق ربوع المنظمات الإسلامية كلها على تفاوت كبير وواسع في فهمها، الأمر الذي أدخلها ضمن الشعارات المعتمة التي تقدمها الأحزاب والمنظمات الإسلامية في شمولية فضفاضة بدون أن تقدم برنامجًا سياسيًا مفصلًا للحكم تعتمده منهجًا سوى الهتاف الدائم بشعار: القرآن الكريم هو الدستور، مؤكدين بذلك نفس الشعارات القديمة التي كانت تدعي أنها تحكم بموجب آيات القرآن ونصوص الحديث. فمن ثم بدا شعارها ترديدًا لشعارات الحكم المفروض والمرفوض في ظل حالة ما يزال لـ «عكاظ» و«المربد» أثر بارز في جعل الضجيج اللفظي معلمًا رائدًا يملأ أفئدة الناس بالفراغ..[١].

الاستثناء الوحيد من بين المنظمات الذي أوقف معظم تفكيره على توضيح الجانب السياسي هو «أبو الأعلى المودودي» فهو الذي شكل من خلال كتبه ملامح الحكومة الإسلامية تحت صيغة «الحاكمية». فهو - بحق - الكاتب الوحيد من المصلحين الذي كتب بكثافة عن الفكر السياسي. وهو موقف يحمد له مهما اختلفنا معه حوله، ومهما تضرمت كلماته ضد الديمقراطية والعلمانية، ومهما كان اختلاف المفكرين معه حول موقفه من «الديمقراطية» و«الانتخابات» إلاّ أنه قد قدم فكرًا سياسيًا على كل حال. وهو فكر لقي قبولًا بصفته ردًا مباشرًا على «العلمانية».

تتشابه ظروف «المودودي» مع ظروف «الماوردي» فكلاهما عاش ظروفًا متقاربة الملامح: «الماوردي» كان يخشى وقوع «الخلافة العباسية» في قبضة «البويهيين والغزنويين والفاطميين» فأعطى سلطات الخليفة المنهار كل الحقوق المجحفة. و«المودودي» خشي تذويب المسلمين - في ظل «الديمقراطية»

---

(١) ننبه إلى أن الحديث يدور عن المنظمات لا عن الأشخاص المستقلين. وفي هذا السياق علي أن أشير إلى ما قدمه صديقنا المصلح المفكر الحر الأستاذ البنا في كتابه القيم.

و«العلمانية» الغربيتين - في الجسم الهندوسي الكبير، فلم يجد سوى الحاكمية حصنًا واقيًا.

وكالعلمانية كان استقبال الحاكمية مختلفًا؛ فمنهم من ابتلعها ابتلاعًا كاملًا، ومنهم من تجرعها تجريعًا، ومنهم من تناولها برفق وأناة واستخلص منها ما يفيد معتقده. والمبتلع والمتجرع كلاهما قد ازدرد ما تلقف ازدرادًا دفعة واحدة فلم يهضمها. وهذا يعني أن تلك الجرعات والابتلاعات كانت أكبر من طاقة المتلقي على هضمها. ومن هنا أصيب المجتمع الإسلامي بعسر هضم شديد. ولم يتمكن - من ثم - من استيعابها فتبناها مسلوقة غير ناضجة.

وهكذا لم تفهم الحاكمية على طبيعتها لا عند المودودي ولا عند أتباعه، ولم تفهم العلمانية عند أتباعها العرب، وكلاهما خرج من إهابه وتقمص ثوبًا آخر. فالعلمانية مثلًا لم تعاد الدين ولم تتطلب علمنة الضمير لكن العلمانيين العرب جعلوا منها رديفًا لفظيًا للإلحاد. والحاكمية لله حاكمية محدودة في الثوابت بينما جعلت منها «الحاكمية المودودية» حاكمية واسعة النطاق سمحت للإنسان فيها بدور ضيق في التشريع لكن «الحاكمية الإسلاموية» ألغت تلك المساحة الصغيرة. وعادت بذلك إلى الاستئثار السياسي من خلال خليفة الله الذي هو الآن رئيس التنظيم.

ولقد بدا «للعلمانية العربية» أن الحكم اللاديني هو السبيل الأفضل للتخلص من التطبيقات السيئة باعتبارها تطبيقات دينية أصيلة. وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه كما أعتقد. فتلك التطبيقات التي اتخذتها أدلة لم تكن إسلامية أصلًا وإنما تلبست بالإسلام وظهرت بمظهره وتكلمت بلسانه وعبرت بحديثه. ومن ثم فإن أنصار «العلمانية العربية» أقاموا نظرياتهم على أساس غير متين.

وبدا «للحاكمية المودودية والإسلاموية» أن «العلمانية» - معتمدين أيضًا على ما يقوله عرب العلمانية - عدوة الدين، ومن ثم شنتا عليها حملة عنيفة بغية تهديمها من القواعد، فابتهجت الانحرافية لهذا الموقف وتغنت به وتبنته على طريقتها وأخرجته حسب شروطها فبدت «الحاكمية» في النهاية كما لو كانت وسط - صخب الانحرافية وضجيجها - صورة أخرى لها وشريحة منها.

وفي هذه العتمة من الفهم انغلق الطريق إلى تلمس حقيقي للمشكلة من الأساس؛ فغرق الفريقان في شبر من الماء.

وفي هذه العتمة أيضًا ظنت «الحاكمية» أن تهديم العلمانية هو الطريق الأسرع إلى العودة إلى الحكم الإسلامي؛ فلم تزد على أن دعمت «الانحرافية» بقوة. وهذا يفسر لنا موقف ورثة «الحاكمية» الذين يكررون الماضي المقيت بأسلوب أكثر فظاظة وفجاجة من علماء السلطة السابقين حيث جهدت «حاكمية الانحرافيين» في استخراج الأكفان المهترئة من «أموية» و«عباسية» و«عثمانية» وكأنها النماذج الإسلامية الصحيحة. ولما أدركت أن ذلك العرض باء بالفشل أو لم يعد له نفس التأثير القديم التجأت كالعادة إلى حكم التسلط - المدد التاريخي - للاستعانة بها لمحاربة العلمانية بطريقة مفرطة، فنجحت في بعض البلدان وفشلت في أخرى.

إن قصور «الحاكمية الإسلامية» في بلوغ الحد الأدنى من مفهوم الدولة واضح لا يحتاج إلى إثبات، والتفسيرات المتحجرة التي تركتها الفصائل الإسلامية في أكثر من بقعة على تفاوت في الضرر والأضرار قد تركت أثرًا سيئًا للغاية في الحكم وتخوفًا من المستقبل الذي ينظر إليه الآن وكأنه عصر ملوك الطوائف القاتم عند من يحسن الظن.

ونفس الشيء نجده عندما حاول «العلماني العربي» الخروج على ممارسة «الانحراف التاريخي» قد تم عن طريق التقليد الناتج عن شعور بالنقص أمام الصدمة الحضارية، وليس اقتناعًا علميًّا واعيًا بها. وهذا يفسر لنا كثرة المظالم عند الدول التي تدعى علمانية. حقيقة أن «العلماني العربي» لم يستكمل تكوينه ولا عوامل نضجه، وما زال «بنو يعرب» يمتطون خيولًا من القصب. ومن ثم بدت كل معالجتهم منفصلة عن مجتمعها. ومن هنا اعتمدت على البتر الكامل. ولأن «العلمانيين العرب» - أخيرًا - لا يزالون يحملون في أعماق أنفسهم قسطًا من ذلك الإرث المنحرف نفسه فإنهم يحملون معهم ترسباتهم، ومن ثم عوائقهم.

عندما طبقت «العلمانية العربية» في منطقة «الشرق الأوسط» لم تقدم وضعًا أحسن حالًا من الإسلامويين؛ فنمط حكم العلمانيين العرب قد جعل من الدولة

«العلمانية العربية» نسخة أخرى للفردية والتخلف السياسي. وظنت «تركيا» أنها حلت مشكلتها بتبني «العلمانية» لكن «تركيا» مع ذلك ظلت ضمن دول العالم غير الديمقراطي. وقام الحكم في بعض أنحاء «العالم العربي» على هذا التصور أو قريبًا من هذا التصور. ولكنه مع ذلك ظل ضمن دول العالم المتخلف. أي عالم الفردية والقبلية العشائرية المنفعلة والهائجة.

بعبارة أخرى عندما تولى «العلمانويون العرب» الحكم أثبتوا أنهم لم يقدموا البديل الأفضل بل كانوا صورة أخرى قد تكون أسوأ من صورة الانحراف نفسه.

وعندما تولى «الإسلامويون الحاكميون» الحكم أبانوا عن قسوة فاجعة في التصرف وأسلوب بليغ في التخلف، وشهدت «أفغانستان» في ظل هؤلاء وضد بعضهم بعضًا مذابح لم تعرف لها مثيلًا.

*

ولأن المودودي أدخل الحاكمية من باب الفقه فقط فقد جره الفقه إلى مواقع خطرة؛ فهو يعتبر انفتاح المسلمين على الفكر اليوناني وغيره قد أثمر ضلالًا ويقول: (**إن انفتاح المسلمين الفكري على الحضارات الأخرى قد أثمر انتشار ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع**)[١]. ذلك أن المودودي قد اعتبر الحضارة الإسلامية وليدة الفقه واعتبر الفكر الكلامي مناقضًا للفقه. ولو نظر إلى الحضارة الإسلامية نظرة حقيقية لوجدها أصلًا وليدة علم الكلام وليست وليدة انفتاح خارجي. لكن المودودي رحمه الله يرى في علم الكلام نفسه بدعة ويرى أن الأخذ من اليونان والعلوم الوافدة قد جعلت المسلمين (**يشتغلون بالبحث في المسائل الكلامية ونشأ مذهب الاعتزال ونجم قرن الزندقة والإلحاد**)[٢].

والزندقة والإلحاد كانا موجودين قبل الإسلام وليسا ثمرة الانفتاح على الأفكار الأخرى. ولهذا صرف نظره عنه ففقد كنوزًا. ولعل فقهيته هي التي قادته إلى الحاكمية المطلقة.

---

(١) عمارة: أبو الأعلى المودودي ص ٩٧.
(٢) نفسه ص ١٠.

وهنا ينجم سؤال: لماذا حل الغرب مشكلته على أساس «العلمانية» بالعودة إلى المنطلق ولم يتمكن «الشرق المسلم» من حلها على ذلك الأساس؟

من المؤكد أن مشكلة «العالم الإسلامي» غير مشكلة «العالم المسيحي» أصلًا وفصلًا فليس «محمد» كـ «المسيح» وليس من يملك شريعة كمن لا يملكها، ومعالجة مجتمع مختلف بعقاقير مجتمع آخر ضرب من الهوس ومغالطة النفس. ومع ذلك فإن الاقتباسات والإضافات لا غنى عنها لأي مجتمع إنساني فالحكمة ضالة المؤمن. أما عملية الاستبدال الكامل فهو الآخر مستحيل الوقوع مهما بذل فيه من جهد. وهذا لا يعني رفضًا للعلمانية الصحيحة ففيها - على عكس «العلمانية العربية المريضة» - ما ينفع الناس، ولكن البحث الموضوعي يفرض دراسة المجتمع بظروفه. وظروف الشرق غير ظروف الغرب بكل تأكيد.

لكن السؤال الحقيقي الذي يتعامل مع القضية مباشرة هو: لماذا فشلت كل التصورات الأخرى في هذه المنطقة: لماذا فشل الحل **الإسلامي** في «باكستان» و«أفغانستان»؟ ولماذا فشل الحل **العلماني** في «تركيا» و«سوريا» و«العراق»؟ ولماذا فشل الحل **الديمقراطي** في كل تلك الدول؟؟ وأخيرًا لماذا تغلبت - هذا ما يلفت النظر - **الدكتاتورية** في كل هاتيك الديار؟

هذه هي المعضلة الحقيقية، وهذا بيت الداء. وعليه فينبغي التعامل معها قبل الحديث عن علمانية قوم لا يزالون مدفونين في التراب؟ وأنا أعتقد أن تبني القضايا قبل فهمها ليس إلا عجزًا عن حل معضلات الحاضر أو تآمرًا عليه. كيف تكون الدعوة إلى «العلمانية» ونحن ما نزال نعض على «الفردية» بالنواجذ؟ وكيف تكون الدعوة إلى الحاكمية بفهمها الفردي كحل ونحن غائصون في الفردية إلى الأذقان؟ إن المنطق يفرض البدء بمعرفة المرض أولًا ليتم معالجته.

هل يعود المرض إلى تعشق المجتمع الشرقي - بصفة عامة - للفردية المتغلغلة في نفسه؟ أي بلغة العصر: هل رفضه للديمقراطية يعود إلى ولهه بالفردية؟ لا شك أن ذلك سببًا قويًا لكنا أيضًا لن نستطيع أن نغفل قوة العالم المنتج في التخطيط للإبقاء على هذا الاتجاه. أي إبقاء العالم المستهلك محتفظًا بأسباب تخلفه. ومن هنا فلن نستطيع أن نغفل الموروث الفردي في تاريخ المسلمين من حسابنا بصفة خاصة، وهو موروث فردي تنلغل في البنية

العامة والخاصة على السواء بحيث يمكن القول بأن الفردية هي السلوك المميز في الحكم والمجتمع كما سبق وبيَّنَّاه.

إذا صح هذا التعليل فإن «الديمقراطية» و«العلمانية» تسبحان ضد تيار يقاومهما بتراثه ولا يمشي في اتجاههما، بينما يركب «ممثلو الحاكمية» الموجة انسجامًا مع تراثهما. لكن لسوء حظ الحاكمية - وكانت بسبيلها إلى التوسع والانتشار - أنها اصطدمت بعامل آخر أضعف نفوذها ثم أضعف نفسه.

كانت «القومية العربية» بزعامة الرئيس «عبد الناصر»، وظهور التيار الاشتراكي والليبرالي والعلماني، هي هذا العامل الذي قدر له في ظل مناخ مؤات أن يوقف ذلك التيار تحت شعار القومية العربية في العالم العربي، وتحت شعار تيار بوتو اليساري في باكستان والتيار الليبرالي الإمبراطوري في إيران والعلماني العسكري في تركيا.

في العالم العربي اصطدم «الإخوان المسلمون» بـ «عبد الناصر» المكتسح والكاسح. ولتفادي هجماته ومحاولات سحقهم تحت عقبه القاسية ظن البعض بأن الحاكمية هي الحصن الواقي فرفعوا بناءه.

وبتبني عبد الناصر للاشتراكية طرح الرئيس أملًا جديدًا ما لبث بعد قليل أن ذبل. لكنّه نحّى «الحاكمية» عن مواقع كثيرة وأمكن له حصرها في نطاق ضيق.

والملاحظ أن «عبد الناصر» بموقفه هذا لم يتعرض «للانحرافية المستكينة» بل استخدمها ضد «الإخوان المسلمين»، كما أنه دعم من ناحية ثانية «العلمانية العربية» لنفس الغرض، فزاد الشق بين العلمانية والحاكمية بعدًا وكراهية. وإضافة إلى ذلك أدى تعاون العلمانية العربية معهم إلى إبرازها وكأنها مطية للدكتاتورية ففقدت كثيرًا من بريقها.

بيد أن فشل الرئيس «عبد الناصر» على إثر سلسلة من الهزائم وبعد فترة تألق، أعاد «للحاكمية» توازنها المترنح في أكثر من مكان، مستفيدة من وجود ممثليها في مناطق المأوى حيث فرخوا فكرًا وجنوا مالًا فأصبحوا قوة فكرية ومالية.

وهكذا يتبين لنا أن «العلمانية العربية» و«الحاكمية الإسلاموية» قد أطفأتا موقفهما المشع، ولم تعودا حركتين مبدعتين، بل خضعتا للاتجاهات السياسية الحاكمة والمعارضة. لم يعد هناك «بنّا» ولا «هضيبي» ولا «أبو أعلى» من ناحية، ولا جمال الدين والكواكبي ومحمد عبده من ناحية أخرى.

الشيء المؤكد أن الطرفين «العلمانية العربية» و«الحاكمية الإسلاموية» قد خرج كل منهما من «قضيته» مهما قيل فيها. وبنفس التأكيد أنهما لم يدخلا بعد في «قضية أخرى» ولم يتمكنا معًا - بسبب انعدام الرؤية عند ممثلي «الحاكمية الإسلامية» وغبش الإبصار عند «العلمانية العربية» - من استعادة القضية الأساسية، أو خلق قضية جديدة. ومن ثم عاش الطرفان، بل عاشت كل الأطراف في الشرق الإسلامي في تيه جارف.

الخاتمة

مما تقدم نجد أن «التراث السياسي» ما يزال يحتفظ بنفوذ كبير. وأدّى العجز - حتى الآن - عن إبراز النموذج الإسلامي الأصيل والنقيّ إلى إبقاء الموروث الفردي في الساحة يقدم تهرؤه، فاستخدمته من ثم العلمانية العربية سلاحًا كسبت به بعض المواقع وإن في شكل حلم لم يتحقق.

الخطأ الكبير الذي وقع فيه ممثلو التراث السياسي أنهم شنوا هجومًا عاصفًا - مستغلين السلطة الحاكمة - على دعاة الحكم الإسلامي الأصيل والنقي في شخص «جمال الدين الأفغاني» و«محمد عبده» ومدرستيهما. ومن ثم أظهروا أنفسهم لدى المستنيرين صورة كالحة لحكم الفرد في عتمة تطبيقاته، ولم يكن شعار: **(التمسك بالإسلام ضد غزو حضاري مادي)** في الواقع إلاّ رفعًا لرايات الانحراف القديمة. وإذ ظنوا أنهم برفع ذلك الشعار سيصمدون ضد حضارة متفوقة، فإنهم لم يزيدوا على أن تحصنوا بأتربة انحرافهم وأضرحة أوهامهم. أي أنهم دفنوا أنفسهم ومستقبلهم أيضًا.

ويسلمنا هذا البحث إلى وجوب تغيير قاعدتين ترسختا في حياتنا وتحكمتا في إيقاع سلوكنا من أجل استئناف الدورة الحضارية الإسلامية الراكدة. هاتان القاعدتان هما:

أولًا: إعادة الالتحام بين الثنائية المفصولة التي أقدم على فصلها الحكام ليتسلطوا بالدين والكهنوت على ترسيخ الفردية. وقد ذكرنا في هذه الأبحاث أن

الإسلام يقوم على ثنائية متلاحمة وأنه حصل فصل لهذه الثنائية الأمر الذي سبب انفصالًا بين الإسلام كرسالة حضارية وثقافية وعدالة إنسانية وبين الدين كعبادة مجردة. وفي الأركان الخمسة تبدو الثنائية واضحة، فالصلاة مثلًا، من ناحية دين مجرد خالص من كل شوائب الدنيا، ومن ناحية أخرى تربية وعلم.

وفي الناحية السياسية أيضًا تظهر هذه الثنائية واضحة، فالدين يشكل ضميرًا مراقبًا للقوانين التي يتخذها البشر. بحيث لا يبقى القانون فريسة محام ماهر يتغلب بالباطل على الحقائق؛ فالضمير هنا حارس ماثل. لكن الذي حدث هو فصل الدين المجرد عن الإسلام أي فصل الثنائية الملتحمة؛ ثم استغلال الدين لصالح الفردية والطاغوت. ولكي نعيد للإسلام نشاطه ودوره فلا بد من العودة إلى الثنائية الملتحمة بحيث نسقط الكهنوت نهائيًا من التعامل، ونبقي الدين ضميرًا حارسًا للإسلام، للحضارة، للثقافة، ولكل ما يدور في فلكه.

ثانيًا: ضرورة إعادة قراءة الفقه على ضوء الثوابت، وتنقية كتب التاريخ من آثار الفقه السياسي الفردي. ومن خلال ما استعرضه هذا الكتاب يتضح أن معظم تلك «التشريعات الفقهية السياسية» قد استحكمت وثبتت على قالب واحد لا يتسع إلاّ لما يزيدها فردية واستبدادًا وضيقًا حتى وصلت الحالة السياسية إلى ما نحن فيه. وهي حالة لم تأت من فراغ. بل من فقه بقي يتولد باستمرار فيذهب إمام ويأتي ملك ويليه سلطان ويتبعه رئيس جمهورية لكن الصلاحيات الفقهية هي هي لم تتغير، بل تتكدس وتكرس. ولأن الصلاحيات واحدة لم تتغير لكل تلك الأنماط - التي من المفروض أنها تختلف اختلافات جوهرية - فقد انعدمت الفوارق الفاصلة بينها، ولم يجد الناس فرقًا بين خليفة أموي أو عباسي أو فاطمي أو ملك بويهي أو سلطان عثماني، أو رئيس جمهورية. وهذا يعني أن الفردية مهما لبست من أثواب وتسمت بتسميات فهي هي.

إذًا كان الفقه مسؤولًا عن تبرير الفردية، فإن التاريخ الإسلامي - الذي كتب بلسان فقيه - مسؤول عن تمجيدها ومن ثم فلا معدى ولا مخرج من إعادة قراءة الفقه وقراءة التاريخ الإسلامي؛ إذ إن الإبقاء عليهما بالشكل الذي هما عليه ليس إلاّ عملية تردي مستمر. ذلك أن تاريخ الفردية مخبوء في سطور التاريخ الفقهي والفقه نفسه وساكن في تفسيراتهما. ولا يمكن إيجاد فهم حقيقي

لقضية الإصلاح ما لم يتوفر لنا قراءة دقيقة لهما على ضوء الثوابت القرآنية. وإلاَّ فإنا نكون كمن يقرأ سفرًا لمجتمع آخر.

إن الخطوة الأولى في طريق الصحوة الحقيقية هي إعادة قراءة الفقه بعيدًا عن تمذهبه وعن رغبات حكامه وقراءة التاريخ الإسلامي وفق حقائقه لا وفق فقه مستخدم. إن القضية السياسية مرتبطة بتاريخ متمذهب وبفقه متسلط. وأنه لا بد من إعادة قراءتهما على ضوء جديد.

وما لم نفهم هذه النقطة فإننا لن نتمكن من الخروج من قبضة الفردية ولا قسوة الكهنوتية ومن ثم لن نستأنف الدورة الحضارية ما دامت هذه الأغلال متحكمة في الضمائر والأهواء والأفكار.

*

لقد أوصلت معظم المذاهب «الشورى» و«النص» في النهاية إلى حد الابتذال. ولم يعد هناك مَن أولى جانب الأمة حقوقها وأخصب قوانينها. لقد حل جفاف طويل في فصل شتوي قاس سيطر عليه عاصف حكم متسلط. وبين الحين والآخر تنبثق طلائع ربيع واعد يطل من خلاله «مصلح» عظيم فيُندِّي جفافها المزمن من خلال أطروحاته الإصلاحية فتنتعش الجذر الذاوية، ويتغنى المرهقون بأناشيده في ظلال أمل وارف فترة من الزمن يهدهدون بها جراحًا لم تنم، وبؤسًا لم يغف، وتعاسة لا تريم.

لكن هذا الندى المتساقط ما يلبث أن يجمده صقيع الحكم من جديد، ومع ذلك يظل - حتى في حالة عدم تطبيقه - حلمًا يشكل على ضعف ووهن رفضًا صامتًا للواقع القاسي إذ لم يملك وسائل تغييره. وهكذا استمرت المعاناة.

فهل تملك الفردية بعد التمكين الطويل قوة هائلة تمكنها من الاستمرار في إعاقة التطور السياسي بحيث تحول دون الاستئناف الحضاري للأمة المسلمة؟ ومن ثم يحول مرة أخرى دون تحقيق «عالمية الإسلام» في دنيا الله؟

عندما اصطدم العالم الإسلامي بالحضارة الأوروبية التجأ بعض الحكام - كما قلنا - إلى التشريعات الغربية بينما التجأ البعض الآخر إلى تراث الانحراف

يدرعون به فيما ظل علماء الفردية محدقين في «المصبَّات» - لا في «الينابيع» - يستقون من ماء توحل. ومن ثم ظلت المشاكل تكرر نفسها في بلادة مفرطة.

إن المشكلة السياسية لا تكمن في النتائج التي يتعامل المسلمون معها. إنها مجرد «مصبات» تحمل الغثاء وسوف تستمر وتتوالى بإصرار عنيد وغبي. وللخروج من هذا الطوفان فإن التعامل مع «الينابيع» نفسها هو الطريق الأصوب للوصول إلى تجفيف المصائب السياسية. ذلك لأنه - بكل بساطة مفرطة - لن يتم النجاح إلاَّ إذا عولجت جذور المشاكل المتأصلة وليس ثمارها المرة.

إن «الينبوع» هو هدف المُشرِّعين الإسلاميين المصلحين كـ- «محمد رشيد رضا» و«عبد الرزاق السنهوري» وغيرهما. هؤلاء يطرحون الصورة الحقيقية لأصول الحكم في الإسلام. أي أنهم يتعاملون مع «الينابيع» الثرة لا مع «المصبات» الموحلة التربة.

صحيح أن أطروحاتهم قد قوبلت بعاصفة احتجاج ورفض من قبل العلماء المتحجرين - وهم الأكثرية - ومن الشباب المثقف بالثقافة الغربية - وهم الأقوى أصواتًا آنذاك - الأمر الذي أدى إلى إضعاف أثرهما بفعل اندفاع جارف نحو التيار الغربي وبفعل كثافة الانحراف أيضًا، ولكن مع ذلك فقد تمكنت أطروحاتهم من فتح الطريق أمام إصلاح سياسي حقيقي قابل للحياة المعاصرة وتحدياتها وللتفاعل معها بشكل يثبت علميًّا قدرة الإسلام على أن يكيف الإبداعات حسب مشروعه العالمي.

إن الإصلاح السياسي بكل جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والفقهية هو المنطلق الصحيح، وهو وحده الذي يؤهل المسلمين - لو أخذوا به - للمشاركة في قيادة العالم، ثم قيادته في دورته الحضارية الجديدة. والحق أنه ليس أمام المسلمين - إن أرادوا النجاح - إلاَّ متابعة خطى المصلحين على هذا الدرب العظيم للعودة إلى «الشورية - الديمقراطية» من أجل مجتمع حاكم شوري ديمقراطي.

وانطلاقًا من أن الحضارات لها دورات كدورات الشمس كلما غابت من أفق أشرقت من آخر حتى تعود مرة ثانية؛ فإن الإسلام لو أحسنَّا التعامل معه

ومع الحياة لهيأناه ولتهيأنا معه لاستلام قيادة دورة حضارية جديدة تستفيد من كل تجارب الحضارات السابقة والمعاصرة. إن العودة إلى دائرة الحضارة ممكنة. وها هي «الصين» تبدأ دورتها الحضارية الجديدة بعد أن غابت عن حضارتها زمنًا طويلًا.

ولا شيء يحول دون الحضارة الإسلامية والاستئناف. لأنها هي الحضارة الوحيدة التي تتوفر لها عناصر الاستئناف بكل سهولة. قد يتراءى ذلك بعيد الوقوع الآن، ولكنه في الحقيقة بعدًا ليس شاسعًا لو أدركنا حقائق الموقف من كافة جوانبه. فللحضارة بالإسلام صلة تاريخية روحية من ناحية، وصلة معاصرة من ناحية أخرى.

فالصلة الروحية التاريخية: تكمن في المذخور العقلي الحضاري - رغم كل الحبر الأسود الذي كُتب به الفصل السياسي - وهي صلة تجعل القابلية لاستلام دورة حضارية ممكنة.

والصلة المعاصرة: متوفرة للقيام بهذا الدور كما لو تتوفر عند قوم آخرين. هذه الصلة تتجلى في تماسك «الأمة الإسلامية» بالرغم من كل المخاطر والأخطار. وهي ظاهرة تتكرر باستمرار في كل طاحنة وعاصفة. وليس في وسع المؤرخ إلاَّ أن ينظر إلى هذه الظاهرة باهتمام بالغ، ولا بد له من الاعتراف بأن الإسلام قد خلق الأمة وركز على دورها أكثر مما ركز على دور الدولة. من هنا احتفظت الأمة بتماسكها نتيجة تمسكها، بينما تساقطت الدول تباعًا نتيجة تفريطها.

ومن ثم فإن إمكانية العودة إلى داخل الحضارة ممكن حتى بدون هذه الأسباب؛ إذ من الثابت تاريخًا أن استئناف أمة ما لمسيرة العودة إلى الحضارة حتى بعد أن انقطعت عنها ممكن الوقوع.

ولكن لن يتحقق ذلك إلاَّ وفق الشروط الموضوعية. وأول هذه الشروط هو الاعتراف بوضوح تام بأن الخطر الرئيسي كامن في النفس المسلمة التي تربت على الفردية وعلى التزييف التاريخي. ومن ثم فلا بد من التسليم بعدة عوائق متغلغلة تحول دون القيادة والريادة الإسلامية، ويمكن إجمالها فيما يلي:

- فكر مثقل بانحرافاته.
- ونفس محبطة بأغلالها.
- ومجتمع ينوء تحت فرديته.

ولن يتمكن من القيام بدوره إلاَّ بعد أن يحرر عقله من جموده، ونفسه من عبوديتها، ومجتمعه من فرديته.

ومتى تم الاعتراف بتلك العوائق فإن «القابلية للفردية» تتلاشى نهائيًّا. ومن ثم فلن يعوق الخطوات المتقدمة أي عائق. وعندئذ تتقدم الإرادة المسلمة تحت وضوح أفكارها في الطريق المستقيم طريق الحضارة العالمية.

وليست هذه الدراسة إلاَّ مساهمة في هذا الإطار. فإن أخطأت فذلك مبلغ علمي وجهدي وإن توفقت فمن الله سبحانه فهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

فرغت من تأليف هذا الكتاب للمرة الأخيرة
بمنزلنا بحقو الخير بوطن الأشراف
من أعمال بني حشيش
في الساعة الثامنة والنصف من يوم الجمعة
الموافق ٣ أكتوبر عام ١٩٩٤
ولله الحمد.

* * *

فرغت من إعادة قراءته الأخيرة
بمركز التراث والبحوث اليمني
بريتشموند - صاري، بريطانيا
في الساعة السادسة والربع من يوم الجمعة
١١ شعبان ١٤١٨ هـ/ ١١ ديسمبر ١٩٩٧ م

المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم**.

حرف الألف

٢- **ابتسام البرق شرح القصص الحق**. تأليف ابن حزم الأندلسي.

٣- **الأساطير المؤسسة للسياسات الإسرائيلية**، تأليف رجاء جارودي ترجمه عن الفرنسية قسم الترجمة بدار الغد العربي. الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٤- **أبو الأعلا المودودي**، تأليف الدكتور محمد عمارة.

٥- **إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. تأليف سالم يفوت. الطبعة الأولى ١٩٦٨. المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.

٦- **أبو حنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. الطبعة الثانية ١٩٥٥ - دار الفكر العربي القاهرة**.

٧- **الأحكام السلطانية** تأليف الماوردي.

٨- **الإسلام بين الشرق والغرب**. تأليف علي عزت بيجوفيتش، ترجمة محمد يوسف عدس. الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٤. مؤسسة باڤاريا - ألمانيا ومجلة النور الكويتية - الكويت.

٩- **الإسلام: الأمس والغد**: تأليف لوي غارديه ومحمد أركون، ترجمة علي المقلد. الطبعة الأولى ١٩٨٣. دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت.

١٠- **الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة**. تأليف الصادق النيهوم. الطبعة الثالثة دمشق ١٩٩٥ - سلسلة كتاب الناقد.

١١- **الإمام زيد بن علي** تأليف الإمام محمد أبو زهرة.

١٢- **الإمام الهادي واليًا وفقيهًا ومجتهدًا**: تأليف شايف نعمان الطبعة الأولى ١٤١٠/ ١٩٨٩.

١٣- **الانسيكلوبيديا البريطانية**.

١٤- **الانسيكلوبيديا العالمية**.

١٥- **أئمة الفقه التسعة**. تأليف عبد الرحمن الشرقاوي. طبعة العصر الحديث ١٤٠٧/ ١٩٨٥.

حرف الباء

١٦- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**: تأليف الإمام محمد بن علي الشوكاني. طبعة دار المعرفة اللبنانية عن الطبعة الأولى بدون تأريخ ولا اسم المطبعة ولا الطبعة.

١٧- **بهجة الزمن**: أنظر مذكرات صنعاء في حرف الميم.

١٨- **البيان والتبين**: للجاحظ: أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب. ثلاثة أجزاء. قدم لها وبوبها وشرحها الدكتور علي أبو ملحم. الطبعة الأولى ١٤٠٨/ ١٩٨٨. دار ومكتبة الهلال - بيروت.

حرف التاء

١٩- **التاريخ الصحي للرسول**: تأليف د. حسين مؤنس.

٢٠- **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري**: تأليف الدكتور عبد الله فيّاض. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت. الطبعة الثانية ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

٢١- **تاريخ الأمم والملوك**: تأليف الإمام الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان. بيروت بدون تأريخ. الأجزاء: ٥ و٦.

٢٢- **تاريخ الجهمية والمعتزلة**. تأليف عالم الشام الشيخ جمال الدين القاسمي. مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٥/ ١٩٨٥ بيروت.

٢٣- **تاريخ الخلفاء**: تأليف الإمام السيوطي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الأولى.

٢٤- **تاريخ الدولة العربية - تاريخ العرب منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية**: تأليف دكتور السيد عبد العزيز سالم. مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية. بدون ذكر السنة ولا رقم الطبعة.

٢٥- **تاريخ الدول الإسلامية**: تأليف ابن طباطبا. والاسم الأصلي: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** لكن الطابع اختار الأول. دار صادر - دار بيروت ١٣٨٠/ ١٩٦٠ بدون ذكر رقم الطبعة.

٢٦- **تاريخ الفلسفة الحديثة. تأليف يوسف كرم**. دار المعارف. ط٦ بدون تاريخ السنة.

٢٧- **تاريخ المذاهب الإسلامية**. تأليف الإمام أبو زهرة.

٢٨- **تاريخ المغرب العربي وحضارته - من قبيل الفتح العربي إلى بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر. المجلد الأول**: تأليف الدكتور حسين مؤنس. العصر

الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٠م.
٢٩- **تاريخ اليمن الفكري**: تأليف أحمد الشامي. الطبعة الأولى. ١٤٠٧/ ١٩٨٧. منشورات العصر الحديث. بيروت.
٣٠- **تثبيت دلائل النبوة**: تأليف قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني.
٣١- **تدوين السنة**: تأليف إبراهيم فوزي. الطبعة الأولى. كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤. شركة رياض الريس - لندن.

حرف الثاء

٣٢- **ثبت بني الوزير**: تأليف الهادي بن إبراهيم الوزير - مخطوط.

حرف الحاء

٣٣- **حجة الوداع**: للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق الدكتور مصطفى عبد الواحد. الطبعة الأولى ١٤٠٦/ ١٩٨٦. دار القرآن الكريم.
٣٤- **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**: تأليف الشيخ راشد الغنوشي. الطبعة الأولى. آب/ أغسطس ١٩٩٣. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
٣٥- **حسن الانتصاف**: تأليف الإمام محمد بن عبد الله الوزير. تحقيق زيد بن علي الوزير - تحت الطبع.
٣٦- **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**: تأليف العلامة الشهيد حميد بن أحمد المحلي. مطبوع على نسخة مصورة بدون ذكر المطبعة والتأريخ.
٣٧- **الحكومة الإسلامية**: تأليف أبو الأعلى المودودي. نقله إلى العربية أحمد إدريس. الطبعة الأولى ١٣٩٧/ ١٩٧٧. المختار الإسلامي. القاهرة.
٣٨- **الحور العين**: تأليف نشوان بن سعيد الحميري. تحقيق كمال مصطفى. الطبعة الثانية ١٩٨٥. دار أزال للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

حرف الخاء

٣٩- **خلاصة المتون في أبناء ونبلاء اليمن الميمون**: تأليف محمد بن محمد زبارة. الجزء الأول من سنة ٧ هجرية إلى سنة ٢٨٠ هجرية الطبعة الأولى ١٤١٨/ ١٩٩٨.
٤٠- **الخلافة**: تأليف الإمام محمد رشيد رضا. ١٤٠٨/ ١٩٨٨ الزهراء للإعلام. القاهرة.
٤١- **الخوارج**: تأليف نايف معروف. الطبعة الثانية ١٤٠١/ ١٩٩١. دار الطليعة - بيروت..

حرف الدال

٤٢- **دراسات في السيرة النبوية**: تأليف الدكتور حسين مؤنس. الطبعة الثانية ١٤٠٥/ ١٩٨٥. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة.

٤٣- **دستور أمة الإسلام - دراسة لأصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين**: تأليف الدكتور حسين مؤنس. الطبعة الأولى ١٤١٣/ ١٩٩٣. دار الرشاد. القاهرة.

٤٤- **الدولة والسلطة في الإسلام**: تأليف الدكتور محمد معروف الدواليبي. الطبعة الثانية ١٤١٤. دار الشواف. الرياض.

حرف الراء

٤٥- **الرقابة القضائية على أعمال الإدارة - دراسة مقارنة**: تأليف د. أحمد عبد الملك بن محمد. الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٤. دار الحكمة اليمانية.

٤٦- **الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير**: تأليف الإمام الحسين بن أحمد السياغي. الطبعة الثانية ١٣٨٨/ ١٩٦٨ مكتبة المؤيد. الطائف.

٤٧- **الروضة الندية في شرح التحفة العلوية**: تأليف الإمام محمد بن إسماعيل الأمير. طبعة جديدة منقحة ومحققة بإشراف أحمد الشامي. الطبعة الأولى ١٤٠٥/ ١٩٨٥. الدار اليمنية للنشر والتوزيع.

٤٨- **رؤية إسلامية لنظرية الدولة**. تأليف الشيخ عبد الله جاب الله. رئيس حركة النهضة الإسلامية - الجزائر. محاضرة ألقاها يوم ١٩٩٥/٥/٣١. منشورات حركة النهضة الإسلامية.

حرف الزاي

٤٩- **زورق الحلوى في سيرة أمير الجيش وقائد اللواء**. تأليف العلامة حمود بن محمد الدولة. تحقيق زيد بن علي الوزير. الطبعة الأولى ١٤٠٩/ ١٩٨٨. منشورات العصر الحديث.

٥٠- **الزيدية**: تأليف د. أحمد محمود صبحي. الطبعة الثالثة. دار النهضة العربية ١٤١١/ ١٩٩١. وقد أعيد إصداره في سلسلة من ثلاثة أجزاء تحت اسم في علم الكلام، انظره ثمة.

حرف السين

٥١- **السنة المفترى عليها**: تأليف المستشار سالم علي البهنساوي. الطبعة الثالثة ١٤٠٩/

١٩٨٨ . دار الوفاء - القاهرة. دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع - الكويت.
٥٢- **سيادة الشريعة الإسلامية في مصر**: تأليف د. توفيق الشاوي. الطبعة الأولى ١٤٠٧/ ١٩٨٧ . الزهراء للإعلام العربي. القاهرة.
٥٣- **السيرة البنوية** (٤ أجزاء) تأليف ابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. دار القلم بيروت. بدون ذكر السنة ولا رقم الطبعة.
٥٤- **السيرة النبوية من الطبقات الكبرى** (مجلدان). الطبعة الأولى ١٤٠٩/ ١٩٨٩. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة.
٥٥- **سيكلوجية الجماهير**: تأليف جوستاف لوبون. ترجمة وتقديم هاشم صالح. الطبعة الأولى ١٩٩١ . دار الساقي - لندن.

حرف الشين

٥٦- **الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه**. تأليف الإمام أبو زهرة - الطبعة الثانية دار الفكر العربي.
٥٧- **شرح الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**: تأليف الإمام عبد الله بن مفتاح الجزء الرابع.
٥٨- **شروط النهضة**: تأليف مالك بن نبي.
٥٩- **الشيخان**: تأليف الدكتور طه حسين. الطبعة الثامنة بدون تاريخ. رقم الإيداع ٧٧٦٦/ ١٩٨٦ . دار المعارف. القاهرة.

حرف الصاد

٦٠- **الصواعق المحرقة لابن العربي**. طبعة دار الفتح، القاهرة.

حرف الطاء

٦١- **طبقات الزيدية الصغرى، للسيد يحيى بن الحسين. ويسميه البعض المستطاب**. مخطوط نسخة مصورة من نسخة الوالد محمد بن محمد المنصور.
٦٢- **طبقات المعتزلة**: تأليف [الإمام المهدي] يحيى بن أحمد بن المرتضى. عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد - فلزر؟ بيروت ١٤٠٧/ ١٩٨٧ . الناشر فرانز شتاينر - فيسبادن. بدون ذكر رقم الطبعة.
٦٣- **طبق الحلوى**: تأليف عبد الله بن علي الوزير مخطوط. ونسخة مطبوعة غير كاملة. تحقيق جازم الحروي.

حرف العين

٦٤- **عبقرية الإمام علي: تأليف الأستاذ عباس محمود العقاد. ضمن العبقريات الإسلامية (٢)**. دار الكتاب اللبناني.

٦٥- **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدد الإسلام**: تأليف د. محمد عمارة. الطبعة الأولى ١٩٨٤. دار المستقبل العربي.

٦٦- **العصمة من الضلال**: تأليف الإمام الجلال.

٦٧- **العلم الشامخ في الرد على الآباء والمشايخ**: تأليف الإمام المقبلي.

٦٨- **العلمانية ونهضتنا الحديثة**: تأليف محمد عمارة.

٦٩- **علي إمام الأئمة**: تأليف أحمد حسن الباقوري. بدون تأريخ ولا ذكر رقم الطبعة. رقم الإيداع ٢٦٨٦ - ٨٥. دار مصر للطباعة.

٧٠- **على مائدة الفكر الإسلامي**: حوار أجراه مجدي الحفناوي وأحمد فرّاج مع الشيخ متولي الشعراوي. الطبعة الأولى ١٩٨٠. دار العودة بيروت.

٧١- **عندما يسود الجفاف - مأساة التمذهب**: تأليف زيد بن علي الوزير. الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٣. مركز التراث والبحوث اليمني - لندن.

٧٢- **العواصم من القواصم**: تأليف الإمام أبي بكر بن العربي المالكي. وثقه وزاد في تحقيقه والتعليق عليه المكتب السلفي لتحقيق التراث بإشراف الدكتور محمد جميل غازي. الطبعة الثالثة ١٤١٤/ ١٩٩٤ دار الجيل - بيروت.

حرف الفاء

٧٣- **فاطمة الزهراء والفاطميون**: تأليف عباس محمود العقاد؟ دار نهضة مصر بدون تاريخ ولا ذكر رقم الطبعة.

٧٤- **الفتنة الكبرى**. الجزء الأول: عثمان. تأليف الدكتور ط حسين. دار المعارف بمصر. الطبعة التاسعة بدون تاريخ رقم الإيداع ٢٦٣٢/ ١٩٧٦ وانظر المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين - المجلد الرابع الخلفاء الراشدون. دار الكتاب اللبناني - بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٣.

٧٥- **الفتنة الكبرى**. الجزء الثاني: علي وبنوه. تأليف الدكتور طّه حسين. دار المعارف بمصر. الطبعة التاسعة. بدون تاريخ رقم الإيداع ٥٣٥٩/ ١٩٧٨.

٧٦- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم - عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها**: تأليف الأستاذ الإمام أبي منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي. دراسة وتحقيق محمد عثمان. مكتبة ابن سيناء للنشر والتوزيع - القاهرة بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.

٧٧- **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أم شرقية.** تأليف الأستاذ الدكتور عبدالرازق أحمد السهنوري. ترجمة الدكتور توفيق الشاوي والدكتورة نادية السنهوري. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩. بدون ذكر رقم الطبعة.

٧٨- **الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار:** تأليف السيد صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير. حققه وعلّق عليه محمد يحيى سالم عزان. مكتبة التراث الإسلامي - صعدة. دار التراث اليمني - صنعاء. الطبعة الأولى ١٤١٥/ ١٩٩٤.

٧٩- **في علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة.** تأليف الدكتور أحمد محمود صبحي. دار النهضة العربية. بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

٨٠- **في علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين الجزء الثاني: الأشاعرة.** تأليف الدكتور أحمد محمود صبحي. دار النهضة العربية. بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

٨١- **في علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الثالث: الزيدية.** تأليف الدكتور أحمد محمود صبحي. دار النهضة العربية. بيروت الطبعة الثالثة ١٤١١/ ١٩٩١.

٨٢- **في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية:** تأليف د. محمد سليم العوّا. طبعة دار الشروق الأولى ١٤١٠/ ١٩٨٩ - القاهرة.

حرف القاف

٨٣- **القاموس الإسلامي:** تأليف أحمد عطية الله. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة.

حرف الكاف

٨٤- **كاشفة الغمة:** تأليف الهادي بن إبراهيم - مخطوط.

٨٥- **الكامل في التاريخ** (١٣ مجلدًا) تأليف ابن الأثير. دار صادر - دار بيروت عام ١٣٨٥/ ١٩٦٥ بدون رقم الطبعة.

حرف الميم

٨٦- **الإمام مالك. حياته وعصره - آراؤه وفقهه** تأليف الإمام أبو زهرة.

٨٧- **محاولة في تصحيح المسار:** تأليف زيد بن علي الوزير. الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٢. مركز التراث والبحوث اليمني - لندن.

٨٨- **المختار من تفسير القرآن العظيم**: تأليف الشيخ الإمام داعية الإسلام محمد متولي الشعراوي. ثلاثة أجزاء في مجلد واحد. مكتبة التراث الإسلامي. القاهرة. بدون ذكر السنة ولا رقم الطبعة.

٨٩- **مختصر السيرة النبوية لابن هشام**: إعداد محمد عفيف الزعبي. الطبعة الثالثة ١٤٠٩/ ١٩٨٩. دار المطبوعات الحديثة. جدة - المملكة العربية السعودية.

٩٠- **مختصر صحيح مسلم**. تأليف الإمام الحافظ المنذري. القسم الثالث من السلسلة الذهبية لتيسير حفظ السنة النبوية. الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٤. دار ابن خزيمة. الرياض.

٩١- **المدخل إلى التاريخ الإسلامي**: تأليف د. محمد فتحي عثمان. . الطبعة الأولى ١٤٠٨/ ١٩٨٨م دار النفائس بيروت. مع العلم أنها الطبعة الثانية حيث كتب المؤلف لهذه الطبعة مقدمة سماها مقدمة الطبعة الثانية واحتفظ بالمقدمة الأولى أيضًا.

٩٢- **مذاهب الإسلاميين. الجزء الأول المعتزلة والأشاعرة**: **تأليف** الدكتور عبد الرحمن بدوي. دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة آذار (مارس) ١٩٨٣. بيروت.

٩٣- **مذكرات صنعاء**: تأليف يحيى بن الحسين بن القاسم. تحقيق عبد الله الحبشي. وهو منتزع من بهجة الزمن - تحت الطبع.

٩٤- **مرآة الإسلام**: تأليف الدكتور طه حسين. دار المعارف. الطبعة السابعة. بدون تاريخ رقم الإيداع ٥٠٨٩/ ١٩٨٩.

٩٥- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**: تأليف أبي الحسن علي بن الحسين المسعودي. تنفرد هذه الطبعة بالفهارس العلمية المتنوعة. دققها ووضعها وضبطها الأستاذ أسعد داغر. الطبعة الأولى عام ١٣٨٥/ ١٩٦٥. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت.

٩٦- **مشكلة الثقافة**: تأليف مالك بن نبي. الطبعة الرابعة. دار الفكر ١٤٠٤/ ١٩٨٩.

٩٧- **معجم مريام - ويبستر**.

٩٨- **مقالات الإسلاميين**: تأليف الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. جزأين. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الثالثة ١٤٠٥/ ١٩٨٥ بدون ذكر اسم المطبعة.

٩٩- **مقدمة ابن خلدون**. دار القلم - لبنان الطبعة الخامسة.

١٠٠- مقدمة **في صدر الإسلام**: تأليف الدكتور عبدالعزيز الدوري.

١٠١- **الملل والنحل**: تأليف الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. صححه وعلق عليه الأستاذ الشيخ أحمد فهمي محمد، المحامي الشرعي بالجيزة. ثلاثة أجزاء. دار السرور. الطبعة الأولى ١٣٦٨/ ١٩٤٨.

حرف النون

١٠٢- **نحو وحدة يمنية لامركزية**: تأليف زيد بن علي الوزير. الطبعة الأولى ١٤١١/ ١٩٩٠ - منشورات العصر الحديث.

١٠٣- **نظام الحكم في الجمهورية العربية اليمنية - مقارنة مع البلدان العربية ذات النظام الجمهوري**: تأليف د. قائد محمد طربوش. الطبعة الأولى ١٤١٠/ ١٩٩٠ مكتبة مدبولي - القاهرة.

١٠٤- **نظام الإسلام - الحكم والدولة**. تأليف المرحوم محمد المبارك. الناشر منظمة الإعلام الإسلامي - قسم العلاقات الدولية - طهران ١٤٠٤.

١٠٥- **النظريات السياسية الإسلامية**. تأليف ضياء الدين الريس، القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٥٢.

١٠٦- **النظم والفلسفة والدين في الإسلام**: تأليف هاملتون جب.

١٠٧- **نهج البلاغة**: خطب الإمام علي عليه السلام. تحقيق الشيخ الدكتور صبحي الصالح. دار الكتاب اللبناني - بيروت

حرف الواو

١٠٨- **وجهة العالم الإسلامي**: تأليف مالك بن نبي. ترجمة عبد الصبور شاهين. إصدار ندوة مالك بن نبي. دار الفكر. ١٤٠٠/ ١٩٨٠ بدون ذكر الطبعة.

١٠٩- **الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام**: تأليف الشيخ محمد رشيد رضا. الزهراء للإعلام العربي ١٤٠٨/ ١٩٨٨. القاهرة.

المحتويات

كتبٌ أخرى للمؤلف

١ - دراسات في الشعر اليمني - القديم والحديث.
٢ - محاولة لفهم المشكلة اليمنية.
٣ - محاولة في تصحيح المسار.
٤ - عندما يعود الجفاف - مأساة التمذهب.
٥ - نحو وحدة يمنية لا مركزية.
٦ - مؤتمر الطائف، نصوص ووثائق (كتيب).
٧ - مؤتمر خمر، نصوص ووثائق (كتيب).
٨ - اليمن في مؤتمر العالم الإسلامي (كتيب).
٩ - جواهر الدر المكنون (في سيرة الإمام محمد بن عبد الله الوزير) تأليف: محمد بن إسماعيل الكبسي. (تحقيق)
١٠ - زورق الحلوى في سيرة قائد الجيش وأمير اللواء. تأليف: حمود بن محمد الدولة (تحقيق).

تحت الطبع

١ - مكنون السر في تحرير تحارير علماء السر، تأليف: يحيى بن محمد المقرائي (تحقيق).
٢ - الدر المنظوم في تراجم الثلاثة النجوم. تأليف: إسماعيل جنان (تحقيق).
٣ - نحو بناء مؤسسات المجتمع المدني. تأليف (سياسة واجتماع).
٤ - علي بن عبد الله الوزير موحد اليمن الأسفل والأعلى. تأليف (تاريخ).
٥ - الأعمال الكاملة لمؤلفات الإمام محمد بن عبد الله الوزير (تحقيق).
٦ - أخطاء مدبَّرة. تأليف (حوار ونقد).

كتب مُعدّة للطبع

٧ - الهادي بن إبراهيم الوزير. تأليف (تاريخ وتراجم).

٨ - تاريخ بني الوزير. تأليف: أحمد بن عبد الله الوزير (تحقيق).

٩ - ثبت بني الوزير. تأليف: الهادي بن إبراهيم الوزير (تحقيق).

١٠ - من الدامغ إلى ظفار (المتوكل على الله اسماعيل موحد اليمن). تأليف (تاريخ).

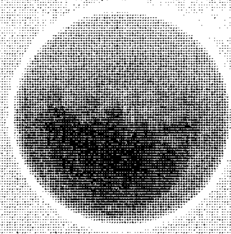
١١ - رحلة الألف ومائتي عام. تأليف (تاريخ).

١٢ - قضايا غائمة. تأليف (حوار ونقد).

١٣ - هجو أم هِجَر؟). تأليف (نقد كتاب الأستاذ إسماعيل الأكوع).

١٤ - اتحاد القوى الشعبية. تأليف (تاريخ).

١٥ - تاريخ الإمام محمد بن عبد الوزير. تأليف (تاريخ).



الفردية

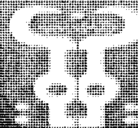
كان نقل الخلافة من قضية فروع إلى قضية عقيدة، أي من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين (علم الكلام) أقسى ضربة نزلت بالفكر السياسي، إذ باتت تعالج كعقيدة لا كمنهج سياسي.

ولأن علم الكلام ذروة الفكر الإسلامي، فليس سهلاً فهمه، ولهذا ظل حبيس أروقة علمية باعتباره ثقافة النخبة، ولم يتمكن من أن يصير تياراً قوياً. ولأنه كان على خلاف مع سياسة القصور فقد حورب محاربة عنيفة، مما أدى إلى احتجازه في أروقة لا نوافذ لها فلم يتم التواصل بينه وبين الناس مما أفقد تلك الأفكار الرائعة أثرها. وكان إخراج الخلافة من الفروع إلى الأصول فخاً ناجحاً احتجز النظرية السياسية في قالب متجمد. ولأن الخلافة قد أصبحت ديناً صار تلامسها مشفوعاً بكمية كبيرة من الرعب، ولو بقيت في علم الفروع لتم تناولها بسهولة كقضية من قضايانا اليومية.

لقد تحدث المصلحون المجددون عن السبب في انهيار الحكم الإسلامي، معيدين ذلك إلى إلغاء الشورى، وعدم العمل بثوابت القرآن والحديث، وأن ذلك كان هو السبب فيما يعانيه المسلمون اليوم من حكم فردي كان وما يزال يشكل بؤرة الأزمة السياسية المتقيحة. وحديثهم هذا يعلن عن وجود مرض، لكنه لا يكشف طبيعته! وإذا كان ذلك التعليل مقبولاً لفترة من الزمن لكنه لا يفسر بقاءه كل الزمن.. وهذه هي القضية. ذلك أنه من المستحيل أن يتجمد مسار طويل على نمط معين بدون أسباب قوية تجعله يتحصن ضد عوامل التغيير. فالفردية لا يمكن أن تعيش هذا البقاء الطويل بدون أسباب تحفظها.. قد تعيش زمناً محدداً لكنها لن تعيش كل الزمن.

لقد زالت فرديات، وتحطمت ديكتاتوريات في العالم كله إلا في العالم الإسلامي فهي مطنبة أوتادها رافعة خيامها حيث حلت.. فما هو السبب؟! ولماذا بقيت الفردية للتحكم؟ ولماذا أصبح الحكم الفردي ديناً يمارس، وطقوساً تؤدى، والتمسك به ضرباً من الدين والمغالاة فيه نوعاً من التقوى؟!

هذا هو السؤال الحقيقي لهذا الكتاب، الذي يضع نقاطاً على بعض حروف عقل، وهو بذلك قد أضاف شيئاً لم يكن مقروءاً من قبل بالرغم من وجود كتابة زاهية ذات ضجيج لغوي أخاذ.



مركز التراث والبحوث اليمني